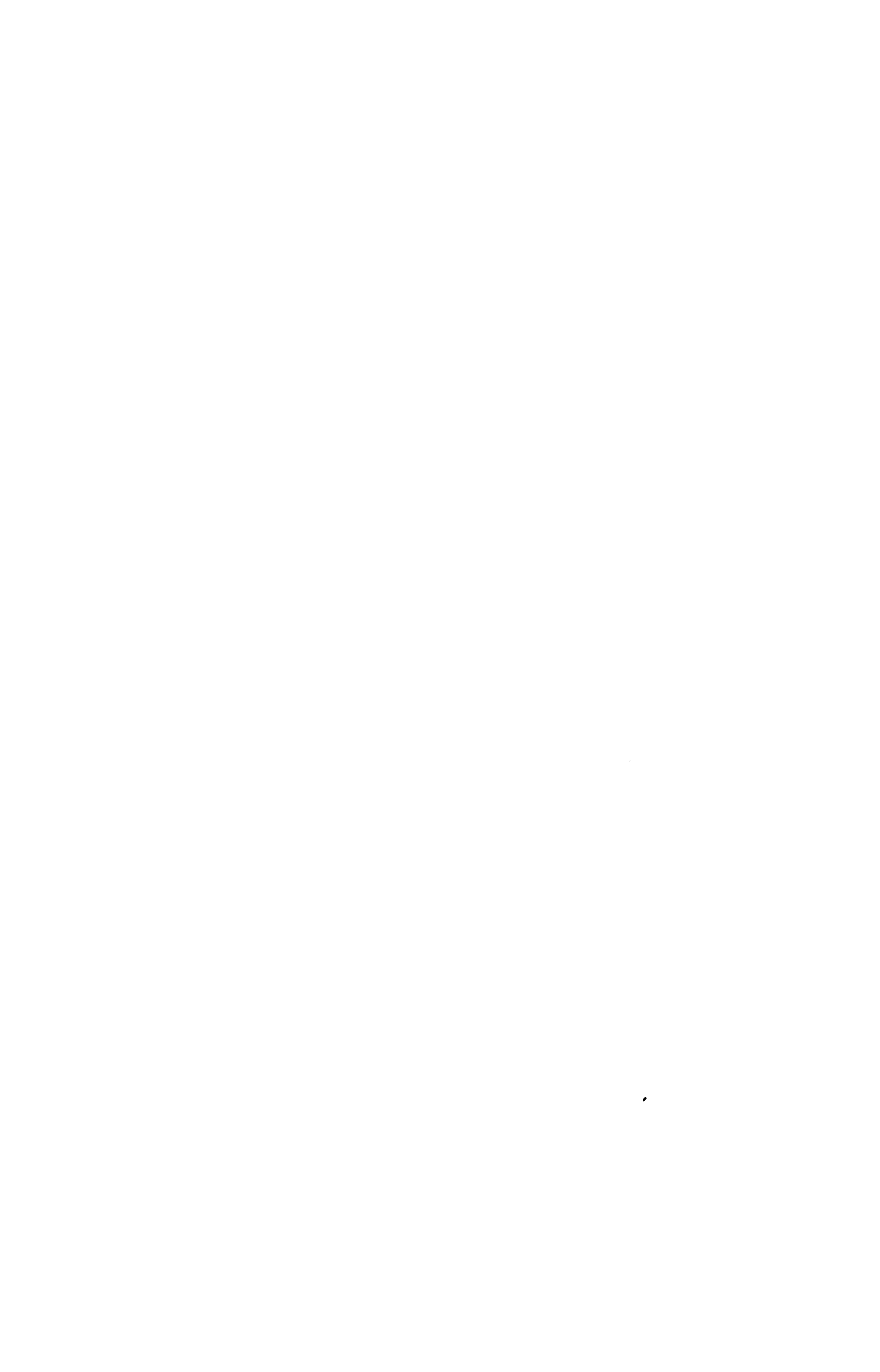










Die

kleinen Propheten.

Uebersetzt und erklärt

von

Peter Schegg,

Professor der Theologie am k. Lyceum in Freysing.

Zweite Ausgabe.

Zweiter Theil.

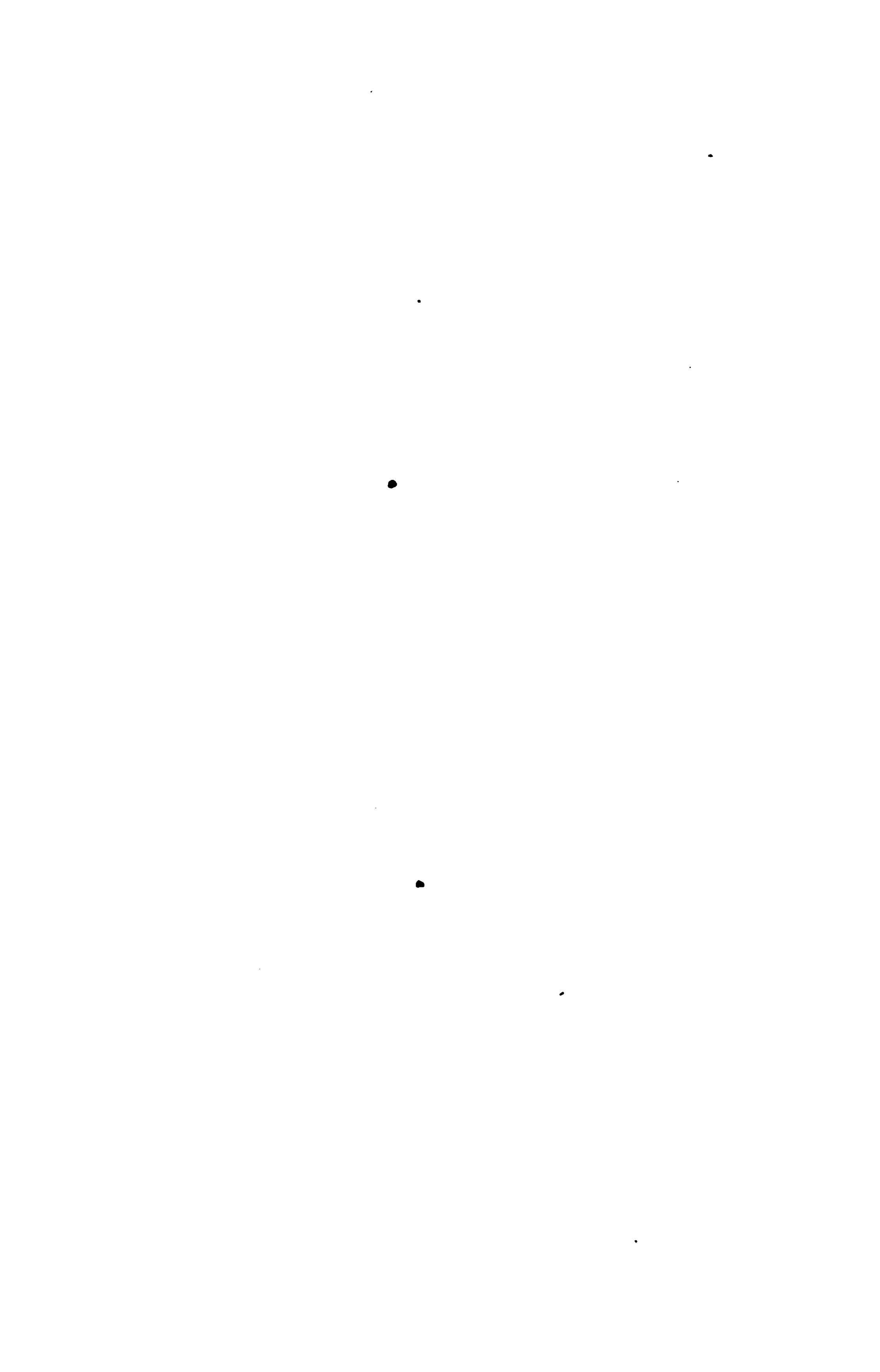
Nahum — Malachias.

Regensburg.

Verlag von Georg Joseph Manz.

1862.

N a h u m.



Einleitung.

§. 1.

Wir haben vom Propheten Nahum *) nur Ein Orakel, das gleich jenem des Abdias gegen eine fremde Macht, Assyrien und dessen üppige Hauptstadt Ninive insbesondere, gerichtet ist und aus drei unter sich eng zusammenhängenden Capiteln besteht:

1. Gott, der bei aller Langmuth nie seines Eifers vergisst, wird der Drangsal, die von Assur ausgeht, ein Ende machen. Sei er auch noch so mächtig und sicher, er wird von seiner Höhe gestürzt werden. Dess freue dich, schmachtende Tochter Sion!

2. Furchtbare Kriegsheere ziehen wider Ninive. Zwar sammelt der bedrohte König seine Starken; die Vasallen eilen ihm zu Hilfe, aber umsonst. Alle Pforten werden gesprengt, die Einwohner gefangen fortgeführt, Schrecken lähmt die Kräfte der Helden: das Löwennest wird endlich einmal zerstört!

3. Solches klingt freilich unglaublich. Aber hat es Ninive etwa nicht verdient, oder soll an ihr allein keine Wiedervergeltung geübt werden? Aug' um Aug'! Was sie am unvergleichlichen Theben gethan, geschehe ihr wieder. Siehe, während

*) *Nahum* oder *Naum*, נחום *i. e. consolator*, Hier. im *prolog.* zum Propheten selbst, *consolatio* bei Joel; vergl. Ges. *s. v.* נחם; zur Uebers. *consolatio* siehe נחומים bei Is. LVII, 18 *consolationes;* nach Ewald (Grammat. §. 155. *d*) „voll des Trostes", oder „Getrösteten (Fürst, *Conc.*)"; נחום für נחוּם vergl. חנן, שכול, אלוף u. s. w.

ihrer Zurüstungen zum Kampfe fällt sie schon in Feindeshand! Ihre Einwohner zerstreuen sich, wie Heuschrecken davonfliegen. Tödtlich ist die Wunde, die Ninive geschlagen wurde, und Keiner betrauert sie.

Kein Prophet bleibt mit solch strenger Consequenz bei seinem Thema und führt es so gemessen, ruhig und schön aus als Nahum. Seine Sprache ist ein Muster jener erhabenen Einfachheit, die mit scheinbar geringen Mitteln das Grösste erreicht. Unter den kleinen Propheten steht ihm, was die krystallene Durchsichtigkeit der Darstellung betrifft, Amos am nächsten, in Beziehung auf Kraft und Anmuth Habakuk oder Joel.

Sein Buch biethet für das Verständniss weniger Schwierigkeit, als man bei einem solchen Thema erwarten sollte. Ein Paar spätere, seltene Formen und dunkle Wörter ausgenommen, stosst die Erklärung auf keine weitern Hindernisse; keine Unregelmässigkeit der Construction, keine bei Propheten so oft vorkommende Unterbrechung des Zusammenhanges stört die Lesung. Die Rede fliesst dahin wie ein silberklarer Bach ohne Klippen und Stromschnellen, ein herrliches Erbe aus der Schule des Isaias.

Ueber Inhalt, Eintheilung und Zweck der Weissagung Nahum's, sowie ihre stylistischen Vorzüge vereinigten sich leicht von jeher die Erklärer; dagegen sind alle übrigen Fragen der Controverse unterworfen und höchst abweichend beantwortet worden. Zeit und Veranlassung des Orakels, selbst die Heimath des Propheten konnten bisher nicht sicher ermittelt werden. Glücklicher Weise hat dieses Schwanken keinen überwiegenden Einfluss auf das Verständniss des Buches selbst, und die fraglichen Punkte können somit der ruhigsten, unbefangensten Forschung unterstellt werden.

§. 2.

Nahum war nach der Ueberschrift seines Buches aus Elkosch*), oder, wie Hieronymus den Ortsnamen aussprach,

---

*) אלקש, von אל und קש (Bogen-Stärke), El's Stärke, wie das phöniz. קשתאל (*Castulus*), vergl. Fürst Handwörtb. Ges. *thes. s. v.* קוש. Da Zusammensetzungen bei *nomm. proppr.* oft vorkommen, so

Elkesi, das er einen Flecken der galiläischen Landschaft nennt: *Quidam putant Elcesaeum patrem esse Naum ....: quum Elcesi usque hodie in Galilaea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigium, sed tamen notus Judaeis; et mihi quoque a circumducente monstratus.* Eben so Cyrillus von Alex., der sich wie Hier. auf eine alte und bekannte Tradition beruft: *Ὅρασις Ναοὺμ τοῦ ἀπὸ τῆς Ἐλκεσέ (Ἐλκεσεὶ?)· κώμη δὲ αὕτη πάντως που τῆς Ἰουδαίων χώρας ...... καὶ τοῦτό φαμεν ἐξ ἀναγινωσκόντων ἔχοντες τὴν παράδοσιν (ad Nah.* I, 1. Tom. III. p. 476). An der Identität beider Namen Elkosch und Elkesi ist, vom Orte abgesehen, deren mehrere gleichnamig sein können, nicht zu zweifeln, da das defectiv geschriebene אלקשי ebenso gut אֶלְקֵשׁ wie (das masorethische) אֶלְקֹשׁ gelesen werden konnte, und überdiess die Namen der Orte von der christlichen Bevölkerung nach den LXX ausgesprochen wurden. Das Gentilicium *Ἐλκεσαῖος* führte von selbst auf die Form *Ἐλκεσή* oder *Ἐλκεσεί* (bei gleicher Aussprache). Damit fällt auch die Einwendung weg, welche Gesenius (*thesaur.* III, 1211) gegen Hieronymus vorbringt: *Crederem homini, si vicum Elkos monstrasset, sed viculum Elcesi (ut tunc legere solebant* אלקשי *defective scriptum) monstranti non magis credo, quam mystagogo nostratium, qui peregrino homini germanice non admodum docto de oppido Hallische, Hallenser sciscitanti, ne quid ignorasse videretur, confestim vicum oppidumve proximum quodque ostenderet.* Hier. sagt, dass ihm Elkesi gezeigt worden, nicht dass er darnach gefragt habe. Wie hätte es ihm auch einfallen können, gerade in Galiläa auf einmal nach Elkesi zu fragen, und noch mehr dem gefälligen Führer, ihm ein beliebiges Ort für Elkesi auszugeben, als ob er nach unserer Touristenmanier das heilige Land durchwandert hätte? Fürst hat in seinem Handwörterb. Elkosch gut mit dem Flussnamen Kischon combinirt, an dessen Ufer seine Lage zu suchen wäre.

Zur Zeit, da Nahum lebte, waren die Israeliten zwar schon im Exile, aber das Land doch nicht dergestalt entvölkert, dass

---

verdient die eben gegebene Ableitung vor der andern von לקש, nach der Form אשכל, אגרף gebildet, *gramen serotinum, pluvia serotina* (wie doch kaum eine Stadt je hiess!) entschieden den Vorzug.

nicht einzelne Familien zurückgeblieben wären. Diese mögen gerade durch die schweren Heimsuchungen, welche sie getroffen, belehrt, von nun an enge zu Judäa gehalten haben. Als Esarhaddon heidnische Ansiedler aus Babylon, Persien und Syrien, etwa vierzig Jahre nach der Auflösung des Zehn-Stämme-Reiches, um 680 (vergl. meinen Isaias I, 243) dahin verpflanzte, flohen (?) manche Bewohner des Landes vor ihnen nach Juda. Wenn Nahum unter ihnen war, konnte diess mit eine Veranlassung zu seinem Orakel gegeben haben, wenn auch der nächste Anstoss dazu in Bewegungen der Assyrier gesucht werden muss, welche sie auf ein Neues in einen höchst bedenklichen Conflikt mit Juda brachten.

Andere Erklärer dagegen halten ein gewisses, noch heut zu Tag stehendes Städtchen Elkusch am rechten Ufer des Tigris unfern dem alten Ninive für die Heimath des Nahum, zumal ausser dem Namen die Tradition noch in so ferne dafür spreche, als man dort das Grab des Nahum verehre (vergl. Assem. *Bibl. orient.* tom. I, 525., tom. III, pars I, 352. Niebuhr Reisen II, 352.) Ausser Michaelis und Eichhorn entschied sich auch Ewald hiefür. Wie aber Letzterer, um seine Behauptung zu stützen, sagen konnte, dass sich schon die Kirchenväter die vergebliche Mühe gegeben hätten, eine Stadt dieses Namens in Galiläa oder Judäa aufzuweisen, gehört dem klaren und einfachen Zeugnisse des Hieronymus gegenüber zu den literarischen Unbegreiflichkeiten. Gegen die Annahme eines Aufenthaltes Nahum's in Assyrien sprechen im Wesentlichen folgende Gründe: 1. Ein Prophet im assyrischen Exile wäre eine ausnahmsweise Stellung. 2. Im Orakel selbst deutet keine Spur auf ein Wohnen des Propheten in Assyrien, dagegen I, 4: „Welk ist Basan und Karmel und die Blüthe des Libanon dahin," 15: „Siehe auf den Bergen die Füsse des Friedensheroldes: Feire deine Feste, Juda," u. II, 13: „Fürder soll nicht mehr gehört werden Ruf deiner Bothschafter," für einen Aufenthalt in Juda, letztere Stelle wenigstens, in einem Assyrien unterworfenen Lande sprechen. 3. Die Schilderung von Ninive ist so allgemein gehalten, dass sie einen Augenzeugen ihrer Lage und Herrlichkeit eher ausschliesst als postulirt. Zu diesen schon von Andern aufgeführten Gründen möchte ich noch insbesondere 4. die Rück-

sichtnahme auf Theben (No-Amon) in Oberägypten fügen. Wenn Nahum im Exile nahe bei Ninive gelebt hätte und jenen Ereignissen, welche mit dem ägyptischen Zuge zusammenhingen, so ferne gewesen wäre, wie befremdlich müsste da die Nennung Theben's sein? Was ging die Israeliten im Exile, denn für sie müsste die Weissagung geschrieben sein, Theben an? Wenn er aber in Juda lebte, erklärt sich diess von selbst, da das südliche Reich auf eine höchst empfindliche Weise an dieser ägyptischen Expedition betheiliget war. Das assyrische Elkusch lässt sich auf kein hohes Alter zurückführen, die erstere Citation bei Assemani (I, 525) reicht nicht über das sechszehnte, die andere nicht über das achtzehnte Jahrhundert (1713) zurück; doch richtig ist, dass Elkusch an beiden Stellen Vaterstadt des Propheten Nahum heisst, und dass an der letztern das Gentilicium Elkesäer gerade so geschrieben ist, wie in der Peschito: *Finem accepit absolutusque est hic liber Margaritae* (des syr. Metropoliten Ebedjesu) .... *in benedicto oppido Alcus in patria scilicet Nahum Prophetae. ... Exaravit peccator et miser presbyter Humus filius defuncti presbyteri Danielis filii Eliae Alcusaei.* Das angebliche Grab des Nahum mag die Veranlassung zur allmähligen Gründung einer Stadt mit dem Namen Elkusch gegeben haben, wenn nicht ein purer Zufall der Gleichnamigkeit zweier sonst weitentfernter Orte waltete und dadurch umgekehrt die Legende vom Grabe Nahum's erzeugte.

Eine dritte Hypothese, dass אלקשי Patronymicum sei (wogegen sich schon Hier. ausspricht), ist als bereits antiquirt zu betrachten; die Bezeichnung der Familie, welcher Nahum angehörte, würde durch בן geschehen sein, während für das Geburtsort gerne das Gentilicium genommen wird. Vergl. Mich. I, 1. Jer. XXIX, 27; später wurde איש gebräuchlich, besonders in der Mischna.

§. 3.

Unter den verschiedenen Versuchen, das Zeitalter des Nahum zu bestimmen, will keiner recht genügen. Die Schwierigkeiten bei jeder einzelnen Annahme liegen so auf der Hand, dass immer schon wenige Worte hinreichen, das Bedenkliche und Gewagte hervorzuheben. Hier., gestützt auf die rabbinische Tradition,

nimmt die Zeit von der Auflösung des Reiches Israel (722) bis zur Eröffnung des assyrischen Feldzuges wider Juda unter Sennacherib (714) an. Diese Bestimmung wäre ganz vortrefflich, wenn sie die Rücksicht auf die Eroberung Theben's, die wir kaum in ein so hohes Alter hinauf verlegen dürfen, gestattete. Nach einem zweiten Versuche, begründet von Hävernick und Herbst, soll Nahum nach der eben erwähnten assyrischen Expedition, aber noch unter Ezechias geweissagt haben. Doch damals war Juda vom assyr. Joche auf eine wunderbare Weise frei geworden, ganz unabhängig, mächtig und geehrt von allen Seiten, während nach unserer Weissagung das Joch Assyriens erst zerbrochen, und Juda wieder in den Stand gesetzt werden soll, seine Festfeiern zu halten: „Nun breche ich seinen (Assur's) Stecken ab von deinem Rücken und zerreisse deine Bande. Feire deine Feste, Juda, und bringe deine Gelübde dar: denn fürder wird dich Belial nicht mehr durchziehen [I, 12, 15].“ *) Eine dritte Ansicht vertreten Hitzig und Ewald, welche das Orakel in die letzte Zeit der Dauer der assyrischen Herrschaft verweisen, da der Meder schon im Begriffe war, wider Ninive zur Belagerung zu ziehen, also etwa zwischen 624 und 621. Ganz abgesehen von dem letzten Beweggrunde dieser Hypothese, nemlich der Unmöglichkeit einer Prophetie, war damals keine Spur eines assyr. Druckes in Judäa zu finden; Josias, schon 16 Jahre König, schaltete vielmehr selbst im ehemaligen Zehn-Stämme-Reich wie in seinem Eigenthume. Und wie sollte auf die damalige Lage passen, was Nahum von der ungeschwächten Kraft Assyriens sagt (I, 12. II, 5), wo Medien und Babylonien schon abgefallen waren?

---

*) Umbreit will gar unser Orakel unmittelbar mit dem Abzuge des Sennacherib von Jerusalem, nachdem der Engel des Herrn 185,000 Mann in Einer Nacht geschlagen hatte, in Verbindung bringen. „Da schleudert, nach dem demüthigenden Abzuge des heidnischen Verderbers, der entflammte Wächter auf der hohen Warte des heiligen Berges den Blitz der Strafe in die prachtvolle Sündenstadt seines Reiches u. s. w. (Seite 251);“ aber wie darauf, nach der Vernichtung des assyr. Heeres I, 9, 10, 12, ja das ganze erste Capitel passen sollen, ist nicht angegeben, und wäre in der That schwer zu erklären.

Am entsprechendsten wäre die Annahme, dass Nahum seine Weissagung wider Ninive nach der Zerstörung Theben's und vor der letzten Expedition des Sennacherib wider Jerusalem ausgesprochen hätte. Aber wenn beide Feldzüge, wie ich in der Erklärung des Isaias, wiewohl gegen die gewöhnliche Ansicht, wenigstens als das Wahrscheinlichste darstellte, zusammenfallen, wenn um 713 Theben (?) erobert wurde, und Sennacherib im Frühjahre 712 schon zum zweitenmale vor Jerusalem stand, so bekommen wir in den wenigen dazwischen liegenden Monaten kaum Zeit für unser Orakel. Wenn man auch in Jerusalem früh genug den Fall Theben's vernahm und — die ganze Stadt vor der Rache des Assyriers zitterte: so hält es schwer nachzuweisen, wie Nahum unter solchen Umständen, wo Aller Augen auf den heranziehenden Sieger und sein beutebeladenes Heer gerichtet waren, ein Orakel wider das ferne Ninive richten konnte. Es müssten sich ganz ausserordentliche Berührungen mit Ninive gebildet haben, für die wir aber auch nicht einen Scheingrund ausfindig machen können. Die neuerlichen Entdeckungen der assyrischen Alterthümer haben über diesen Theil der ältern Geschichte noch wenig Aufklärung zu geben vermocht. Die Annalen von 15 Jahren, welche Rawlinson im Athenäum (Aug. 1851) für den Erbauer des Palastes von Korsabad, den Sargina (Sargon, Salmanassar) mit den von ihm geführten Kriegen gebracht hat, sind so unsicher, dass an eine historische Benützung kaum gedacht werden kann. Eben so verhält es sich mit der Königslegende des Erbauers des Palastes von Konjonjuk, Sennacherib, die er auf einem Stiere dieses Palastes gelesen haben will. Dagegen wäre die mir bekannte neueste Nachricht Rawlinson's über die assyrische Geschichte, wenn sie sich bestättigt, von höchster Wichtigkeit auch für unsern Propheten. Der Bericht im Athenäum lautet (Allgem. Zeit. Nro. 62. 1853. Beilage): „Mit seinem letzten Briefe überschickte der Oberst (Rawlinson) die Zeichnung eines broncenen Löwen, der unlängst zu Nebi-Yunus ausgegraben wurde, an Gestalt sehr ähnlich einem von schwarzem Marmor, der vor einigen Wochen in Bagdad gefunden worden. Letzterer hatte auf der Brust einen Cartouche mit einem Namen in ägyptischen Hieroglyphen, den man bisher nicht entziffert hat; aber die Broncefigur trägt eine

Inschrift in assyrischer Schrift, welche man klärlich gelesen hat: Esarhaddon, Eroberer von Misraim und Kusch. Diess bestättigt die von Rawlinson früher behauptete Eroberung Aegyptens durch Esar-Haddon."

§. 4.

Erweiset sich die Richtigkeit dieser Entzifferung der assyrischen Legende, dann fällt die Eroberung Aegyptens und Aethiopiens durch Esarhaddon in die Jahre 680—670. Sie harmonirt mit den übrigen grossen Unternehmungen dieses Königes nach der Bewältigung Babylons (680), mit der Lage Aegyptens, indem sie gerade in die Zeit der Dodekarchie fiel, da die Alleinherrschaft Psammetich's nicht über 672 hinaufzurücken ist, und endlich mit den ungeheuren Anstrengungen, welche der Aegyptier bald darauf machte, sich vor einem neuen Ueberfalle des Assyriers sicher zu stellen; denn Psammetich liess es sich nicht verdriessen, Asdod, den Schlüssel Aegyptens, der vielleicht eine assyrische Besatzung hatte, 29 Jahre zu belagern.

Ich würde dabei meine frühere Hypothese von der Eroberung Theben's durch Sennacherib (713) dahin modificiren*), dass ich sie dem Esarhaddon (etwa 675) besonders wegen der Nennung von „Chusch (Aethiopien)" beilegte, und in diese Jahre auch das Orakel des Nahum verwiese. Die Beschreibung der Hilfeleistung Theben's passte zwar nicht so gut wie bei einer Eroberung durch Sennacherib (vergl. die Erklär. zu III, 9), aber man kann zugeben, dass Alles wider den gemeinsamen Feind zusammenhalf. **)

Esarhaddon regierte von 680 an noch 13 Jahre unter steten Eroberungen, so dass Assyrien seine alte Furchtbarkeit und Macht wieder bekam und zum zweitenmale eine Geisel für den ganzen

---

*) Dadurch wird die ägypt. Expedition Sennacherib's selbst nicht alterirt, nur sein Vordringen bis Theben frei gegeben.

**) Wenn wir III, 9 beachten, so zeigt sich auch, dass Theben nicht, wie Mehrere annehmen zu müssen glaubten, durch innere Kriege fiel. Es müssen, da Aegypten, Aethiopien, Libyen und ganz Afrika auf seiner Seite steht, auswärtige Eroberer gewesen sein, und da ist eine andere Macht, als die assyrische gar nicht denkbar. Es existirte keine, die es mit Aegypten hätte aufnehmen können.

Orient wurde, gerade wie es unser Orakel andeutet. Wie schwer sein Joch auf Juda lastete, zeigt sich an der Wegführung Manasse's nach Babylon und an der Verpflanzung heidnischer Colonisten nach Samaria. Die Weissagung Nahum's über Ninive mag sich auf den glänzenden Einzug Esarhaddon's in seiner Hauptstadt nach der Eroberung von Aegypten und Aethiopien beziehen, oder sie wurde durch jene spätern assyrischen Eroberungszüge hervorgerufen, von denen Juda auf ein Neues getroffen wurde, wie wir aus dem Buche Judith ersehen. Wenn Isaias um 690 starb, unser Orakel 15 Jahre später niedergeschrieben wurde, stand Nahum wohl in einem persönlichen, wenn auch nicht ununterbrochenen Verkehre mit Israels grösstem Propheten.

§. 5.

Ich hatte das Manuscript schon lange der Druckerei übergeben, als ich die sorgfältig geschriebene Monographie: *Nahumi de Nino vaticinium explicavit ex Assyriis monumentis illustravit Otto Strauss* (Berlin 1853) zur Hand bekam. Da ich die Handschrift nochmal zurückverlangte, um sie mit dieser Arbeit zu vergleichen, fand ich nicht Veranlassung genug, in meinem Texte etwas zu ändern; doch will ich, was mir der Bemerkung werth schien, hier kurz zusammenstellen.

1. In der Bestimmung der Zeitverhältnisse, unter denen Nahum weissagte, gelangte Strauss mit mir zu demselben Resultate, wenn auch auf einem etwas andern Wege. Er führt dafür folgende Hauptgründe an: 1) Die Stellung des Propheten im Canon; 2) die Spuren der Benützung älterer Prophetenschriften, des Joel und Isaias; 3) die Beschreibung der Macht des Assyriers und der Bedrängung Juda's; 4) das Fehlen von Klagen und Vorwürfen, welche dem Volke Israel gemacht würden, woraus er folgert: *Quaerendum ergo aliquod tempus est, quo Judaei, Manasse regnante, graviter afflicti summas calamitates et vel exilium atque perniciem reipublicae pertimuerint. Cujusmodi tempestas unica reperitur illa, qua Manasse rege in captivitatem abducto ipsi verebantur, ne quemadmodum Ephraimitico regno, ita Judaico quoque interitus ab Assyriis propediem pararetur.*

2. Sehr erfreulich war mir seine genaue Darstellung der

altassyrischen Geschichte aus Quellen und Denkmälern, die mir unzugänglich sind. Das Wichtigste bildete für mich der Abschnitt über Esarhaddon. Er gibt keine neuen Aufschlüsse, da er aber nicht umfassend ist, will ich ihn ganz aufnehmen: *Jam vero Sanheribum, a duobus filiis Adrammelecho et Nergal-Scharezer atrociter interfectum ... secutus est Assarhaddon, vir strenuus et bellicosus a. c. 698. Qui posteaquam aliquamdiu in Babylonios imperavit, ad quorum contumaciam compescendam regulus a patre constitutus erat, audita patris caede, confestim parricidas persecutus in montium Armeniacorum angustias compulit, tum vero rerum Assyriarum politus, id potissimum meditabatur, ut regnum in pristinum potentiae gloriaeque statum restitueret. Et cum orientem versus Medorum respublica non idonea esse videretur, quam impugnaret atque in ditionem suam redigeret, eo magis occidentem petendum existimavit, ibique recuperanda, quae post funestum patris receptum defecerant. Atque adeo summi videbatur momenti esse, ut evacuatae Ephraimitarum sedes Assyriis colonis traderentur; quare a. c. 676, ut supra computando statuimus, e quinque gentibus, Babyloniis, Chutaeis, Avaeis, Hematitis, Sepharvaeis, idoneam multitudinem eo deduci jussit; facta autem occasione, Manassen Judaeorum regem Babylonem a copiis ejus asportatum vidimus, atque adeo extremo loco Judaeos ab Assyriis esse vexatos. Eodem tempore quod Philistaeorum quoque urbes, tanquam gravissimum contra Aegyptios propugnaculum, recuperavit, non dissimile veri esse videtur; verum quod Aegyptum ipsam expugnaverit, ut tradidit Abydenus et ex monumentorum titulis nuper eruisse sibi videtur Rawlinsonius, nec temporum rationi omnino convenit (?), et donec certioribus comprobetur documentis, dubitandum erit.* Warum eine Eroberung Aegyptens den Zeitverhältnissen zuwider sein sollte, gibt er nicht an. Abydenus (Euseb. *Chron. arm.* p. 54) sagt: *Axerdis autem Aegyptum partesque Syriae inferiores in suam potestatem redegit.* Dass seine Nachrichten wenig Glauben verdienen, mag sein (vergl. Niebuhr kl. Schriften I, 206); doch gesteht dieser einzelnen Strauss selbst ein Gewicht zu, wenn Rawlinson richtig gelesen habe: *Graviora sunt, si recte enucleata sunt a Rawlinsonio verba ex imagine leonis, reperti in palatio ab Assarhaddone aedificato apud vicum hod. Nebbi Yunus; ibi enim luculenter legi affirmat: „Esar-*

haddon, conqueror of Misraim and Cush," *cfr. Athen.* 1853, Nro. 1321, p. 228 (Febr. 19). Auch ich hatte, da ich (§. 3) auf diese Nachricht hinwies, die Richtigkeit ihrer Lesung nur vorausgesetzt, worin indess Rawlinson nicht allein steht. Strauss hat in seinen *Add. et emend.* folgenden nicht unbedeutenden Nachtrag zum obigen Berichte: *Titulum, quem sibi arrogasse dicitur Assarhaddon: „King of Egypt, conqueror of Aethiopia" primus enuclearit Hinksius, cfr. Lay. (Ninive und seine Ueberreste)* p. 621 not., und am Schlusse seiner Umrisse der Geschichte Assyriens sagt er noch: *Secundum monumentorum indicia Rawl. regem (sc. Assarhaddonem) omnem terrarum tractum inter sinum Persicum et mare Caspium et Mediterraneum interjectum tenuisse asserat. Ceterum non satis multae adhuc inscriptiones repertae sunt, quae de rebus ab eo gestis agant, siculi de Manasse Babylonem abducto nihil hucusque inventum est.* Wenn Strauss trotzdem die Wegführung Manasse's als eine Thatsache festhält, so sehe ich nicht ein, warum er die andere der Eroberung Theben's durch Esarhaddon in Abrede stellt. Sein Versuch, die ganze Stelle unsers Propheten über Theben (III, 8—10) als eine Weissagung zu erklären, ist, wie mir dünkt, nicht bloss psychologisch, sondern auch sprachlich unzulässlich. Man beachte nur den Zusammenhang von Vers 7 und 8: Ein Jeder, der Ninive sieht, wird voll innerer Befriedigung ausrufen: „Zerstört ist Ninive!" Würde dazu passen: „Bist du etwa besser als Theben?" wenn diese Stadt noch stünde? Man beachte insbesondere den Gegensatz von (Vers 10): „Auch sie (Theben) ward weggeführt (גם־היא ... הלכה)," zu (Vers 11): „Auch du (Ninive) wirst trunken sein (גם־את תשכרי)." Wie wäre die Gegenübersetzung des Perfekts zum Futurum (Imperfekt) denkbar, wenn die Zerstörung Theben's noch etwas Zukünftiges wäre? Niemand droht in der Art, wie es der Prophet hier thun würde. An dem, was Theben erfahren hat, kann sich Ninive ein Beispiel nehmen, wie es auch ihr ergehen wird, nicht an dem, was Theben erst widerfahren soll. Die ganze Beschreibung trägt unverkennbar einen historischen, keinen prophetischen Charakter an sich. Im letztern Falle würde Nahum nicht sagen: *Aphrica et Libyes fuerunt* (היו) *in auxilio tuo*, sondern jedenfalls optativisch *sint!* Aus ägyptischen Quellen erfahren wir über die Zerstörung Theben's

nichts. Ihre Erbauung sowohl, als ihr Verfall ist bis auf wenige Spuren über Kambyses und seine Verwüstungen in ein räthselhaftes Dunkel gehüllt. Schon frühzeitig aber müssen das Juwel der alten Welt schwere Heimsuchungen getroffen haben; denn an den Ruinen von Medinet-Habu sieht man, dass dieser Theil von Theben zwei- bis dreimal aufgebaut wurde (Ritter Erdk. I, 732). Strauss beruft sich auf Lepsius, der aus den ägyptischen Monumenten (Briefe aus Aegypt. p. 272) bezeuge, dass Theben vor Kambyses nicht zerstört wurde: *Ante Nahumi aetatem Thebas non esse expugnatas ... ex ipsis Aegyptiorum monumentis constat, quorum indiciis magnificentissimae urbis historia satis luculenter (?) conficitur; quorum auctoritate docemur, nullam alicujus momenti cladem cogitari posse ante Cambysem.* Aber mehr als eine Vermuthung kann Lepsius nicht aufstellen: und einstweilen gilt mir Nah. III, 8—10 mehr, als Hypothesen, zumal sich Nahum über das Maass der Verwüstung Theben's gar nicht ausspricht. Es handelte sich bei ihm nur um das Factum der Eroberung und Bewältigung; dass aber Theben vor Kambyses auch nicht erobert werden konnte, wird Lepsius kaum behaupten wollen.

3. In der Erklärung der einzelnen Wörter ist Strauss von dem gewöhnlichen Wege nirgends abgewichen. Nur seine Bemerkungen über מנזר und טפסר (III, 17) wollte ich wegen ihres geschichtlich-archäologischen Inhaltes nicht umgehen. Fernere historische Nachweise hob ich noch aus II, 4, 6, 9, 10, III, 19 heraus.

Andere Spezialschriften über Nahum standen mir nicht zu Gebote; ich hatte es aber nach den reichen Excerpten, die sich aus ihnen besonders aus Kreenen (*Nahumi vaticinium philol. et crit. expositum. Hadervici* 1808) und Kalinsky (*Vatt. Chabacuci et Nahumi ... observationib. ... illustr.* Breslau 1748) bei Strauss und schon vor ihm bei Rosenmüller finden, nicht zu beklagen.

Uebersetzung.

Wider Ninive.

Erster Theil. Der Beschluss Gottes über Ninive.

Erste Strophe: Gott, der Gerechte und Eifervolle, der kein Böses ungestraft hingehen lässt, kommt herab in Sturm und Wetter. Alle Welt zittert.

Cap. I, 1. Last über Ninive. Das Buch des Gesichtes Nahum's, des Elkesäers.

2. Ein eifernder und rächender Gott ist der Herr,
   rächend der Herr und zürnend.
   Ein Rächer ist der Herr an seinen Feinden
   und grollend seinen Widersachern.
3. Der Herr ist langmüthig und von grosser Kraft,
   und rein, rein wird er nicht machen.
   Der Herr — in Sturm und Wetter ist sein Gang
   und Nebel der Staub seiner Füsse,
4. zu schelten das Meer und es auszutrocknen,
   und alle Ströme versiegen zu machen.
   Welk ist Basan und Karmel
   und die Blüthe des Libanon dahin.
5. Die Berge werden erschüttert von ihm
   und die Hügel verödet,
   und die Erde zittert durch ihn,
   der Erdkreis und alle seine Bewohner.

Zweite Strophe: Da fasse Muth du, Gerechter (Juda), und bebe, Frevler (Assur)! Nun kommt die Reihe an *dich*.

6. Vor seinem Unwillen — wer wird stehen,
   und wer widerstehen beim Grimme seines Zornes?
   Sein Grimm ist ausgegossen wie Feuer,
   und Felsen werden von ihm gespalten,
7. Gut ist der Herr: er kräftigt am Tage der Trübsal,
   und kennt die auf ihn vertrauen:
8. und bei überschwellender Fluth wird er ein Ende mit ihrer Stätte machen,
   und seine Feinde werden Finsternisse verfolgen.
9. Was sinnet ihr wider den Herrn?
   Ein Ende macht der Herr:
   nicht zum zweitenmal erhebt sich Drangsal.
10. Denn wie Dornen sich verschlingen
    also ist ihr Gelage, der Zecher allzumal:
    sie werden verzehrt wie ganz trockene Stoppel.

Dritte Strophe: Einmal übtest du Gewaltthat am erwählten Volke; das soll zum zweitenmale nicht mehr geschehen. Verderben hat der Herr über dir verordnet. Juble, Juda, schon ist das Gericht vollbracht!

11. Aus dir ging hervor der sinnet Böses wider den Herrn,
    der bei sich berathet Frevel.
12. (Aber) so spricht der Herr: Mögen sie vollzählig sein und wie immer viele:
    auch so werden sie weggemäht,
    und er kommt um.
    Ich habe dich bedrängt,
    und fürder dränge ich dich nicht mehr:
13. Denn nun breche ich seinen Stecken ab von deinem Rücken
    und zerreisse deine Bande.
14. Und über dir verordnet der Herr:
    „Nicht wird von deinem Namen fernerhin gesäet werden“:

aus deinem Gotteshause werde ich tilgen Schnitz- und Gussbild,
dein Grab bereite ich; denn ohne Ehre bist du.

15. Sieh' auf den Bergen die Füsse des Verkünders und Friedensherolden:
„Feire deine Feste, Juda, und bringe deine Gelübde dar;
denn fürder wird dich Belial nicht mehr durchziehen:
ganz ist er umgekommen."

Zweiter Theil: Die Ausführung des Beschlusses über Ninive.

Erste Strophe: Die feindlichen Heere ziehen wider die Stadt. Welch' furchtbar herrliches Schauspiel! Kurze messianische Episode in Vers 2.

Cap. II, 1. Heraufsteigt der Zerstörer dir zu Gesicht,
der (dich) bewache und einschliesse.
Hab' Acht auf den Weg, gürte die Lenden
strenge ganz an (deine) Kraft!

2. Denn der Herr stellt Jakobs Herrlichkeit wieder her
zusammt der Herrlichkeit Israels,
da Verwüster sie verwehten
und ihre Ranken zerstörten.

3. Der Schild seiner Helden ist feurig,
die Streiter in Scharlach:
die Wagen-Zügel blitzen am Tage, da er sie aufstellt —
und (Assur's) Wagenlenker taumeln! *)

4. Auf den Strassen verwirren sie sich,
die Streitwagen klirren auf den Wegen,
ihr Anblick ist wie Feuerflammen, wie zackige Blitze.

Zweite Strophe: Wohl setzt sich der König zur Gegenwehr; aber vergeblich. Die Pforten werden gesprengt, die Einwohner fliehen; die Stadt ist eine Beute der Feinde.

5. Da gedenkt er seiner Helden:
sie stürzen hin auf ihren Märschen,

*) Besser nach dem Hebr.: und die Speere schwanken.

sie eilen auf ihre Mauern,
und aufgerichtet wird das Schutzdach.
6. (Aber) die Pforten der Ströme werden gesprengt,
und bis auf den Grund stürzt der Palast zusammen:
7. und gefangen fortgeführt wird das Heer,
und weggeschleppt ihre Mägde
seufzend wie Tauben, klagend in ihrem Herzen.
8. Und Ninive — wie eines Wasserteiches sind seine Wasser:
sie aber fliehen.
„Stehet, steht!“
da ist Keiner, der umkehrte.
9. „Beutet Silber, beutet Gold!“
da ist kein Ende der Schätze,
all der kostbaren Geräthe.

Dritte Strophe: Wüste liegt die Stadt. Was ist aus der furchtbaren Löwenhöhle geworden?

10. Zerrissen ist sie,
zerfetzt, zerfleischt!
Das Herz zerschmilzt, die Kniee wanken,
die Nieren schwinden hin:
Aller Antlitz ist entstellt.
11. Wo ist die Löwenwohnung
und die Weide junger Leuen,
dahin der Löwe ging, sie zu durchschreiten,
das Löwen-Junge, und Keiner war der schreckte?
12. Der Löwe raubte zur Genüge seinen Jungen
und zerriss für seine Löwinnen,
und füllte seine Höhle mit Raub
und sein Lager mit Erbeutetem.
13. Siehe, ich komme über dich, spricht der Herr,
und senge zu Rauch deine Streitwagen,
und das Schwert frisst deine Löwen.
Und ich vertilge vom Erdboden deine Beute:
und nicht mehr wird vernommen Ruf deiner Bothschafter.

Dritter Theil: Die Begründung der göttlichen Strafsentenz.

Erste Strophe: Wegen ihrer Frevel, die Ninive geübt, büsst sie nun. Die Buhlerin wird die endliche Schmach jeder Hure in vollem Maasse erfahren, und — wer wird sie betrauern?

Cap. III, 1. Ha, Stadt der Blutschulden, ganz an Lüge, voll der Gewaltthat, davon Raub nicht weicht!

2. Horch! Peitsche und Rauschen der rasselnden Räder
und schnaubende Rosse und rollende Wagen
und sich aufschwingende Reiter —

3. und glänzende Schwerter und blitzende Speere:
viele Erschlagene und schwere Niederlagen!
Und kein Ende ist der Leichname:
über sie stürzt man hin.

4. Wegen der Menge der Buhlschaften der Hure,
der schönen und anmuthigen und zauberreichen,
die Völker verhandelte mit ihrem Buhlen
und Stämme mit ihren Zaubereien —

5. siehe, komme ich über dich, spricht der Herr der Heerschaaren,
und decke auf deine Scham vor deinen Augen,
und zeige den Völkern deine Nacktheit
und deine Schändlichkeit den Reichen.

6. Und ich werfe Gräuel auf dich
und besudle dich schmählich
und mache dich zu einem Beispiele.

7. Und es wird geschehen: Jeder, der dich sieht, wird zurückbeben
und sagen: „Zerstört ist Ninive!“
Wer wird über dir das Haupt beugen?
wo soll ich dir einen Tröster suchen?

Zweite Strophe: Sage nicht: Mich trifft kein Unglück! Denn Leben um Leben. Wie du Theben gethan, so wird und muss auch dir geschehen.

8. Bist du besser als Alexandria, die volkreiche,
die an Strömen lag,
um die rings Wasser?
Ihr Reichthum war das Meer,
Wasser ihre Mauern:

9. Aethiopien war ihre Stärke und Aegypten,
und deren kein Ende,
Afrika und Libyen dir zur Hilfe.
10. Doch — sie ward weggeführt zur Auswanderung, in die Gefangenschaft,
und ihre Kleinen wurden zerschmettert an allen Gassenecken:
und über ihre Edlen warf man das Loos,
und all ihre Grossen wurden in Bande geschlagen.
11. (So) wirst auch du trunken sein und verachtet,
auch du wirst Hilfe suchen vor dem Feinde.
12. Alle deine Burgen sind wie Feigenbäume mit Frühfrüchten:
schüttelt man daran, so fallen sie dem Esser in den Mund.
13. Sieh', dein Volk, Weiber sind sie in deiner Mitte:
deine Feinde öffnen sich die Pforten deines Landes,
Feuer wird deine Schlösser verzehren.

Dritte Strophe: Rüste dich, versuche Gegenwehr! Ehe du recht daran kommst, wirst du schon überwältigt sein. Deine zahllosen Einwohner sind wie Heuschrecken, die davonfliegen; deine Hirten sind gefallen, dein Volk zerstreut, unheilbar ist deine Wunde und — wer frohlockt nicht darüber?

14. Schöpfe dir Wasser ob der Belagerung,
richte auf deine Befestigungen,
tritt Lehm und stampfe knetend,
halte Ziegel —
15. da wird dich Feuer fressen,
wirst du umkommen durch das Schwert,
das dich fressen wird wie Heuschrecken.
Häufe dich wie Käfer, sei zahlreich gleich den Heuschrecken —
16. mehr machtest du deine Handelschaften als Sterne am Himmel sind —
der Käfer entfaltet sich und fliegt davon.
17. Deine Führer sind wie Käfer,
deine Kleinen wie die Heuschreckenschwärme,
die sich niederlassen an Wänden zur Zeit der Kälte:

die Sonne geht auf, und sie fliegen davon,
und Keiner merkt's, wo sie gewesen.
18. Deine Hirten entschliefen, König von Assur,
begraben werden deine Fürsten:
das Volk verkroch sich in den Bergen,
und Niemand ist, der sie sammelte.
19. Nicht zugedeckt ist dein Schaden,
überaus bös deine Wunde.
Alle, so dein Gerücht vernehmen,
schlagen in die Hände deinethalb:
denn über wen erging nicht deine Bosheit allezeit?

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Die Ueberschrift bezeichnet zuerst Inhalt und Gegenstand des Orakels, dann den Propheten, der es vorgetragen. Der zweite Theil „Buch der Prophezeiung“ steht im Verhältnisse der determinirenden Apposition zum ersten Theile der Aufschrift: „Last über Ninive“. Wir würden das Verhältniss zunächst umgekehrt erwarten: Buch der Weissagung, Last über Ninive. Ueber den Wechsel und die Freiheit hierin vergl. Os. I, 1. Selbst Hitzig bemerkt (gegen Ewald): „Sie (die Ueberschr.) dem Propheten selbst abzusprechen, dafür fehlt hinreichender Grund;“ ebenso Maurer. Ihre Aechtheit bezeugt das Buch selbst. Von I, 8 an bis zum Schlusse des ersten Cap. spricht Nahum seine Drohungen über Ninive aus, ohne sie zu nennen; die ganze Schilderung wäre unverständlich, wenn in der Aufschrift ihr Objekt nicht bezeichnet wäre. — *onus*, wozu Hieronymus (*praefatio in Habac.*) bemerkt: *Ubi LXX translatores et Symmachus et Theodotio λῆμμα i. e. assumptionem interpretati sunt: in Hebraeo (scire nos convenit) poni Massa, quod Aquila vertit in pondus.* Er beruft sich dann zurück auf seine Vorrede zu Nahum selbst, wo er *pondus* weiter erklärt: *grave pondus: eo quod eam (sc. urbem Nin.) adversus quam videtur, premat, nec sinat elevare cervicem.* Der Gen. *Ninive* zu *onus* ist *gen. obj.*, die prophetische Vision wird dabei als eine compakte

Masse (eine Last) vorgestellt, die auf Ninive liegt. *Gen. subj.* ist Gott, der die Last über Ninive gebildet und dem prophetischen Auge vorgeführt hat. Dass משא diese Bedeutung habe, und die Alten es insgesammt dem Sinne nach so fassten (vergl. das syr. ܡܫܩܠܐ und das arab. ضرب *percutere*) unterliegt keinem Zweifel; aber zu viel ist es, wenn Hengstenberg (Christol. II, 102, vergl. dagegen meine Schlussbemerk. zu Zach. XIII, 6. Psalm I, 300) „Last" als die einzig richtige Uebersetzung gegen die moderne „Spruch" (Gottesspruch) vindiziren will; vergl. Fürst, *Concord.* fol. 735. Delitzsch Comment. zu Habak.; beide erklären sich indess gegen die Bedeutung „nehmen" *sc.* auf die Lippen, und halten „erheben, aufheben" als Etymon fest: *elatio sc. vocis ad pronunciandum;* zur Form vergl. Ewald Gramm. §. 160. d.

v. 2. Der Prophet geht von allgemeinen Wahrheiten aus, welche das Strafgericht Gottes über Ninive begründen sollen. Werden die von ihm vorausgeschickten Sätze über Gott und sein Verhältniss zur Welt angenommen, wie sie nicht geläugnet werden können, dann ergibt sich das Weitere von selbst. Das Subjekt des Satzes ist *Dominus*, und *Deus aem. et ulcisc.* dazu Prädikat, darum ist das Komma der Vulgata nach *aemulator* zu streichen, was uns zur Uebersetzung verleiten könnte: Gott ist ein Eiferer, und ein Rächer ist der Herr. Zu „eifernder Gott" vergl. die Grundstelle: „Ich der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott (אל קנא, hier in der seltneren, nur noch Jos. XXIV, 19 vorkommenden, adjektivischen Nebenform קנוא), der die Schuld der Väter ahndet an Kindern am dritten und am vierten Gliede, die mich hassen." Ueber den Ausdruck „eifern" vergl. Soph. I, 18; zunächst ist die Eifersucht gemeint, dann steht es im weitern Sinne von jedem Eifer für seine Ehre und sein Recht. Wenn Gott darin angegriffen wird, brennt sein Eifer auf. Die übrigen Ausdrücke unsers Verses *ulciscens, habens furorem* dienen nur zur Erweiterung von *aemulator;* das zweite *habens furorem,* בעל חמה wörtl. *dominus furoris*, zornig (vergl. Spr. XXIX, 22: „der Zornige erregt Zank") gründet sich auf Gen. *l. c.:* „der ahndet die Schuld bis in's dritte und vierte Geschlecht;" denn eine solche Handlungsweise hat einen בעל חמה (der Zorn

besitzt, hat) zur Voraussetzung. *irascens* נוטר wörtl. „bewahren", ganz unserm: „nachtragen" entsprechend, Lev. XIX, 18: „du sollst nicht rachgierig und nachtragend sein." Doch unterlässt es der Prophet nicht beizufügen, gegen wen der Herr so sei; vergl. oben: „die mich hassen." Als ein lebendiger und heiliger Gott kann er gegen Unbild und Beeinträchtigung nicht gleichgiltig sein.

v. 3. Aber gerade dagegen (dass Gott zürne, eifere) wollten sich Zweifel und Bedenken erheben, da er den Assyrier ungestraft Sünde auf Sünde von Sohn auf Enkel vererben und anhäufen liess. Desshalb fährt Nahum fort: Gott ist voll des Eifers und der Langmuth. Eines schliesst das Andere nicht aus. Eifer ohne Geduld wäre leidenschaftlicher Zorn, Langmuth ohne Eifer Gleichgiltigkeit gegen das Böse. *patiens* = *longanimis*, Joel II, 13. Jon. IV, 2. Seine Langmuth kommt aber ebenso wenig etwa von Schwäche her (dass er nicht allzeit helfen könnte), als von Gleichgiltigkeit; denn „er ist von grosser Stärke", und vergisst das Unrecht nicht, das Böse „verjährt sich vor Gott nicht", wie Ewald treffend bemerkt. *et mundans non faciet innocentem sc. peccatorem* oder *Assyrium*, an den Hieronymus zunächst dachte: *diu quidem sceleris Assyriorum patiens fuit . . . sed quia . . . secundum cor impoenitens thesaurizaverunt sibi iram in die irae: qui ante patiens fuit, nequaquam eos tanquam mundos et innocentes inultos abire patietur.* Er fügt seiner Uebersetzung bei: *significantius in Graeco dicitur: καὶ ἀθῳῶν οὐκ ἀθῳώσει* („ungestraft lassend wird er nicht ungestraft lassen"); aber die lateinische Sprache gestattete hier ohne Schwerfälligkeit eine genaue Nachbildung des hebräischen נקה לא ינקה nicht, und überdiess wollte er sich von der wörtlichen Bedeutung des *verb.* נקה (im Piel) „rein machen" nicht zu weit entfernen. „Straflosigkeit" kann sich der Hebräer nur beim „rein Gemachten, Gereinigten" denken; jenes erscheint ihm stets als die Folge von diesem, und zwar so enge, dass er für ersteres gar keinen besondern Ausdruck hat, und nur wir beides von einander trennen. Gott erklärt nie für rein, sondern er macht immer rein, aber die Art davon kann verschieden sein. Und gegen eine falsche Auffassung dieses Rein-Machens von Seite Gottes spricht sich der Prophet aus. Gott macht nicht rein ohne die Vorbedingung der Busse; er

wischt nicht ohne weiteres die Schuld weg, wie man etwas Geschriebenes von der Tafel wegwischt, ohne alle Rücksicht auf den Menschen oder das treffende Volk, so dass Assyrien z. B. nach Jahrhunderten von Neuem zu sündigen anfangen könnte: sondern wo die Vorbedingung der Busse fehlt, oder die Zeit der Gnade verstrichen ist, heisst es von ihm: *mundans non faciet innocentem*, oder: *mundando non mundabit*. Der Weg für seine Gerechtigkeit ist dann von selbst vorgezeichnet, denn letztendlich muss der Herr rein machen oder strafen. Das Zweite beschreibt auch gleich der Prophet, indem er die Erscheinung Gottes zum Gerichte schildert: der Gott, der nicht rein macht, kommt zu richten und zu strafen, und „seine Gänge sind in Sturm und Ungewitter" — sie zeichnen den Weg Gottes, die Richtung, die er nimmt, er geht über die Erde in Sturm und Gewittern hin, und „Nebel sind der Staub seiner Füsse" — eine schöne Erweiterung des Bildes; denn wo Einer in Wolken geht, da wirbeln sich unter seinen Füssen die Wolken auf wie Staub. Das letztere *pulvis pedum* erklärt auch *viae*, dass sie (= *itinera*) Gang und Wandel, nicht die Strasse, den Weg, darauf man geht (*viae tritae*), bezeichnen; vergl. דרך und zu *via* die Redensarten *viam facere*, *de via languere etc.* שערה andere Schreibart für סערה, ebenso Job IX, 17.

v. 4. bezeichnet den Zweck und die Wirkung seines Auftretens. Gott kommt in Sturm und Wolken, um das Meer zu schelten, um alle Welt die Schrecken seiner Ankunft empfinden zu machen (Mich. I, 3, 4). Darum steht bezeichnend das Particip *increpans* (גוער). „Schelten" = bedrohen, anfahren, Mark. IV, 39: *et exurgens comminatus est* (ἐπετίμησε) *vento et dixit mari: Tace, obmutesce.* An den Wirkungen sieht man, dass der Herr „Meer und Wasser schilt". Der Ausdruck ist anthropopathisch, Gott mit einem zürnenden, strafenden Herrn verglichen, nicht vom Donner, der das Ungewitter begleitet. Denn Nahum will die Folgen des Auftretens Gottes, nicht die eines Gewitters beschreiben; er hat es nur mit Gott zu thun, vor ihm zittert alle Welt, nicht vor Donner und Blitz. Das Gewitter trocknet kein Meer aus, es macht Bäche sich ergiessen, nicht vertrocknen, und zumal alle Flüsse. — *ad desertum deducens*, Umschreibung für *arefaciens*, oder *exsiccans*, wie Hieronymus

das bekannte *verb.* החריב an andern Stellen selbst gibt, vergl. Is. XXXVII, 25. LI, 10 u. s. w. Er sagt überdiess: *quum venerit mundi consummatio .... mare quoque et fluvios siccari.* Da er aber *flumina* zugleich neben dem buchstäblichen Sinne (*juxta litteram Dei potentia describitur .... cujus majestatis sit etiam elementa mutare*) allegorisch von der falschen Wissenschaft deutet, scheint er absichtlich die Umschreibung für das pure *verb.* gewählt zu haben: *Flumina ad desertum perducens, omnem falsi nominis scientiam, quae se contra Deum erigens flumine eloquentiae utitur, ... cum miraculo spectantium fertur in pronum.* Daraus ergibt sich, dass er *ded. in des.* allerdings buchstäblich nahm: „in die Wüste leiten", wo sie zerrinnen, nicht *in desertum redigere*, Sanctius, oder wie Rosenmüller: *deserti instar aquis vacui illa (flumina) reddit.* Dabei steht uns hier ganz frei, ob wir seine Uebersetzung beibehalten, oder uns gleich selbst an den hebräischen Ausdruck halten wollen. *infirmatus est,* אמלל (Pulal, doch vergl. gegen diese Erklär. der Form Ewald, Grammat. §. 120. a. 131. b.), „siech (*infirmus*), krank," von Waldungen und Gefilden: verwelken; statt „siech" bedient man sich gerne des bildlichen „welk", weniger umgekehrt wie hier. Basan im Westen, Carmel im Osten, Libanon im Norden ist von Bedeutung für den Standort des Propheten, der darnach Galiläa oder Judäa sein wird, nicht Assyrien, wo seine Umgebung eine ganz andere gewesen wäre. Zu *Basan etc.* vergl. Mich. VII, 14.

v. 5. Zur Schilderung vergl. Mich. I, 4. Hab. III, 6. „Berge werden erschüttert von ihm," indem er sie schilt, nicht gerade indem er auf sie tritt. Der Herr kommt im Zorne (scheltend), darum sind die Wirkungen seiner Erscheinung so schrecklich. *desolati sunt*, „einsam" = verwüstet sein, was indess zu *commoti sunt* und *contremuit* nicht gut passt, der Begriff *desolari* ging schon voran. Wie Am. IX, 14 war dem heil. Hieronymus auch hier die nächste Bedeutung von מוג (zerfliessen) zu stark, er suchte einen andern bildlichen Ausdruck, fehlte aber darin, dass er „zerfliessen" vom äussern „kahl, nackt" oder „verzehrt werden, hinschwinden" deutete, vergl. Ps. CVII, 26, wo er תתמוגג mit *consumitur* gibt: *anima eorum in afflictione consumitur.* — *a facie ejus* wie das erste *ab eo; a* (מן) ist beidemal causativ (gegen Maurer und Ewald: „Berge rauschen [!]

vor ihm, und die Hügel werden flüssig, und die Erde springt vor ihm zurück"), vergl. das folgende *ante faciem* (לִפְנֵי) *indignationis*. Nahum will nachdrücklich hervorheben, wie alle diese Machtwirkungen von Gott ausgehen. *contremuit*, נשׂא intransitive „sich erheben", vergl. die Lexx., als Parall. Hab. I, 3. Ps. LXXXIX, 10; Hieronymus hat „sich erheben" = beben genommen, vom zitternden „sich erheben", wie die Pulsschläge der Brust.

v. 6. Also (wie beschrieben) kommt der Herr, wenn er zürnt; wer wird da bestehen? d. h. wer wird da der Wirkung seines Zornes entgehen, auf den er zürnt? Es handelt sich nicht darum, dass Gott auf Alle zürne, dass er überhaupt im Zorne (über Alles und Jedes) komme, sondern dass Nichts seinem Zorne entrinne. Der Zorn selbst ist schon beschränkt — auf seine Feinde. „Stehen (stehen bleiben, עמד) und aufstehen (קום, *resistere*, hier)" bezeichnet die Zuversicht und den Erfolg. Der „Stehende" erwartet den Gegner und nimmt den Kampf auf. Wenn der Herr kommt, hört das auf: solche Gegner gibt es nicht. Alle Widersacher Gottes sind nur so lange seine Gegner, als er nicht einschreitet. — Der Ausdruck: „Zorn" leitete von selbst auf das neue Bild vom „Feuer" über, das Felsen sprengt. Wir haben keine direkte Steigerung: „Sein Zorn ist ausgegossen wie Feuer" steht coordinirt zu „er schilt", sowie „Felsen springen" zur ganzen Schilderung Vers 4 und 5. *dissolvi*, „zersprengt, gespalten werden," weniger „schmelzen, sich auflösen", wofür der Hebräer נתץ nicht gebraucht.

v. 7. hat schon im Vorhergehenden seine Erklärung gefunden: Also kommt Gott, wenn er zürnt, aber sein Zorn trifft nicht ohne Ausnahme das ganze Menschengeschlecht, sondern nur die Bösen, die Guten kräftigt er im Gegentheile, denn er ist gut und getreu. Der Böse besteht nicht, der Gute wird gekräftigt und wohl versorgt am Tage der Trübsal. Dieser Vers bildet zugleich den Uebergang zum eigentlichen Thema der prophetischen Weissagung: die Züchtigung und Vernichtung Ninive's und des assyrischen Reiches. Wo Gott im Zorne kommt, ist allzeit nur der Böse Gegenstand seines Zürnens: der Fromme hat dabei so wenig zu befürchten, dass ihn der Herr vielmehr kräftigt; denn Gott ist heilig (gerecht) und gut. Dieser allgemeine Satz bewährt

sich nun auch in dem einzelnen, vom Propheten geschauten Falle: Ein solcher Tag des Zornes ist gekommen; das Böse (hier Ninive) besteht nicht, der Fromme (Israel) wird gekräftigt. — *confortans*, das *nom. abstr.* des Grundtextes „zur Kräftigung" von Hieronymus mit dem Particip gegeben; er hat auch an den andern Stellen, wo מעוז von Gott gebraucht wird, gerne *fortitudo* (für *munimentum*, Ort der Sicherheit und Stärke, Zuflucht) vergl. Ps. XXVII, 1 *dominus fortitudo vitae meae*, Joel IV, 16 u. s. w. Er nahm מעוז = עז, wie das im poetischen und spätern Sprachgebrauch öfter vorkommt, vergl. מלבוש (für לבוש, Kleid), מצעד (= צעד, Schritt), מפעל (פעל, Werk), Ewald gr. Grammat. §. 134. S. 243 flgde. So ergab sich sein *confortans* statt des genauern: *in fortitudinem* von selbst. Zu *sciens* vergl. Mich. III, 1 und die übrigen daselbst zitirten Stellen; wissen, d. i. kennen und Sorge tragen, es steht parallel zu *confortans*: „er kräftigt und trägt Sorge für die Seinigen." Vergl. Hengstenberg, Ps. I, 6: „Das Kennen (ידע) schliesst hier als seine nothwendige Folge das Segnen mit in sich. Ist der Weg der Frommen, ihr Loos, Gott als dem Allwissenden bekannt, so kann er auch nicht anders, als von ihm, dem Gerechten, gesegnet werden. Man hat nicht nöthig, dem „kennen" hier die Bedeutung lieben beizulegen, die es eigentlich nie hat. Es reicht hin, wenn nur Gott mit seiner Kenntniss nicht in den Himmel eingeschlossen ist. Das Uebrige ergibt sich dann aus seinem Wesen von selbst und braucht nicht besonders bemerkt zu werden."

v. 8. *Et* verbindet diesen Vers enge mit Vers 7: „Am Tage der Trübsal sorgt der Herr für die Seinigen und macht ein Ende mit Ninive." Statt „Tag der Trübsal" zu wiederholen, gibt Nahum gleich an, worin die Trübsal bestehen werde: „in überschwellender Wasserfluth und (hereinbrechender) Finsterniss;" indess ist auch dieser Ausdruck noch sehr allgemein und bekommt seine nähere Erklärung erst im weitern Verlaufe der Prophetie. Zunächst bezeichnet „Wasserfluth" feindliche Heere, die ein Land überschwemmen (Is. VIII, 7, 8), und „Finsterniss" jede anderweitige Drangsal, welche mit Krieg und Verwüstung verbunden ist, besonders einen hoffnungslosen Zustand nach den Kriegsnöthen (vergl. ebend. VIII, 21, 22): doch thun wir

am besten, den Ausdruck in unbeschränkter Allgemeinheit, buchstäblich und bildlich zugleich, zu nehmen. — *praeteriens*, unser „übergehen" (nicht vorübergehen), eine übergehende Fluth sind anschwellende Fluthen; zu *praeterire* in dieser Bedeutung vergl. die Redensarten *praeterire modum*, *praeterire aliquem* (Jemanden vorgehen, übertreffen), עבר könnte auch mit „hereinbrechen" übersetzt werden, aber dazu passt *praeterire* weniger, Hieronymus würde *transire* gewählt haben, Is. XXVIII, 15: *flagellum inundans*, *cum transierit*. Hieronymus hat *consummatio* (כלה) selbst durch *finis* erklärt: „Erfüllung an ihrem Orte (*loci*, *gen. obj.*) machen," heisst ihrer (Ninive's) Stätte ein Ende machen. Städte und Reiche haben wie Menschen ihre Lebensdauer, die sie erfüllen (*consummant*). Das hebräische כלה wird geradezu mit „Vernichtung, Garaus" übersetzt, und dass Hieronymus auch *consummatio* in diesem Sinne (= *consumptio*, *finis*, wenn auch nicht immer) nahm, ersehen wir an der verschiedenen Uebersetzung der hebräischen Redensart עשה כלה (*rem penitus delere*, Garaus machen mit etwas). Gewöhnlich hat er *facere consummationem*, entweder mit *in* oder dem Gen. des *nom.*; aber daneben auch *facere in consummationem*, *facere in consumptionem* und *consumere* allein; am belehrendsten ist: Jer. XXX, 11: *faciam consummationem in cunctis gentibus . . . te autem non faciam in consummationem*, wo der zweite Ausdruck den ersten hinreichend erklärt; vergl. noch Ezech. XX, 17: *consumpsi eos in deserto*, Neh. IX, 31: *fecisti eos in consumptionem* u. s. w. Das Pronomen *ejus* bei *loci* ist (nach dem Hebräischen הָ) Femin.; und bezieht sich auf das in der Ueberschrift genannte Ninive. Dieselbe Stadt wird auch Vers 11 angeredet. Beim Ausdrucke: „er wird (vertilgen) Garaus machen ihrem Orte," wird Ninive personificirt als Königinn und Gebietherinn; ihrem Wohnsitze wird in der Zerstörung der Stadt ein Ende gemacht. Es bezieht sich nicht auf das Land, oder den Ort, wo Ninive steht, weil dazu *consummationem facere* nicht passt. „Ninive selbst, als Königinn (II, 8. III, 4) personificirt, wird von ihrem Königssitze unterschieden. Letzteren wird Jehova wegfegen (2 Kön. XXI, 13)." Hitzig. „Finsternisse verfolgen," d. i. schwere Heimsuchungen treffen „seine (Gottes) Feinde", die Assyrier. Schwere Gewitter brechen über Assyrien herein. Im

Hebräischen nimmt man חשך besser als Acc.: „er wird in Finsterniss jagen seine Feinde," der Herr wird seine Feinde in Nacht und Finsterniss hinausstossen. Dabei erklärt sich auch das Pronomen *ejus* (masc. יו) einfach: *et inimicos suos pellet in tenebras.* So hat schon der Chaldäer den hebräischen Text construirt: *et inimicos suos tradet gehennae* (ימסר לגהנם). Die griechischen alten Uebersetzer haben מקומה bis auf den einzigen Symm. von קום abgeleitet, worauf Hieronymus verweist. Da es zum Verständniss unsers Verses nichts beiträgt, wollen wir ihre Lesart nicht weiter würdigen.

v. 9. Der Prophet redet wie ein Bussprediger die Niniviten selbst an: „Was sinnet ihr wider den Herrn?" d. h. lasst ab von euren Plänen und Vorhaben, von eurem gottwidrigen Thun und Treiben! Gott nimmt seine Drohung nicht zurück; mein Wort wird nicht zu Schanden. Im letzten Versglied deutet Nahum darauf hin, welches Sinnen und Treiben er zunächst vor Augen hatte, nemlich zum zweitenmale eine Geisel für die Welt zu werden. Assyrien scheint in einem neuen, kriegerischen Aufschwunge begriffen. Nochmal will es seine Heere aussenden zur Eroberung einer Welt, nochmal will es auf Beute und Raub ausgehen. Davon mahnet sie Nahum ab: denn dazu kommt es nicht mehr nach dem Rathschlusse Gottes. Die Pläne der Assyrier fallen auf ihr eigenes Haupt zurück. Mit Recht hat Hitzig die Uebersetzung der Alten gegen die moderne: „Was haltet ihr vom Herrn?" (Ewald u. A. A.) in Schutz genommen; ich glaube zwar nicht allein desshalb, weil „אל statt על auch sonst häufig eintritt", sondern weil אל überhaupt gerne bei Zeitwörtern geistiger Bewegung steht, die den Begriff der Richtung nach etwas hin haben, so dass חשב אל „sinnen zu etwas hin" eine *vox media* ist, deren bestimmter Sinn (ob gut oder bös) aus dem Zusammenhang erschlossen werden muss. חשב אל steht für חשב רע אל „was sinnet ihr Böses in Bezug auf den Herrn," wie es Vers 11 über allen Zweifel erhebt. Alles Sinnen, das nicht im Willen Gottes begründet ist, ist wider ihn. „Ein Ende macht er," und in Folge dessen „erhebt sich nicht doppelte Trübsal", d. i. zum zweitenmale, wie es durch den Assyrier zu werden droht. Hieronymus führt die Erklärung seines Hebräers an, der im Ganzen den Sinn wohl getroffen hat. *Hebraeus*

hunc locum ita exposuit: Quid putatis, o Assyrii, iniquitatem contra Dominum cogitantes, quod populum Israel, i. e. duodecim tribus usque ad internecionem ipse consumat? Non consurget duplex tribulatio, i. e. non vobis tradet Judam et Jerusalem: sicut tradidit Israel et Samariam. Nur beziehen wir die erste Trübsal, welcher keine zweite folgen soll, besser auf eine spätere Invasion des Assyriers, von der Nahum noch besonders Vers 12 und 13 redet; denn er hat das Reich Juda allein vor Augen, und zwar in einem Zustande, wo es faktisch die Trübsal, welche sich nicht zum zweitenmale erheben soll, noch empfindet. Ewald, Hitzig und Umbreit nach dem Vorgange Rosenmüller's (auch Vatablus) haben *non resurget duplex tribulatio* dahin erklärt, dass eine zweite Trübsal nicht mehr nothwendig sein werde, indem Gott schon das erstemal „Garaus mit Ninive" mache, und somit die historische Anspielung, das eigentlich Charakteristische, verwischt; aber wenn die Phrase diesen Sinn hätte, würde der Satz ganz anders lauten: „Garaus macht der Herr, nicht wird er's wiederholen ihm (ולא ישנה לו);" צרה, *tribulatio* würde jedenfalls nicht gesetzt sein, wie gerade die Paralellen, welche man für diese Erklärung anführt, erweisen: 1 Sam. XXVI, 8: „Nun so lass mich ihn durchstossen mit dem Spiesse in die Erde mit einem Stosse, und ich werde ihn nicht wiederholen (d. h. mit einem Stosse, der keines zweiten bedarf). Eben so 2 Sam. XX, 10: „Er schlug ihn damit (mit dem Schwerte) in die Weiche und er wiederholte ihm nicht (לא שנה לו)." Wie verschieden diese Redensart von der unsrigen sei, leuchtet von selbst ein, welche überdiess unten Vers 15 ihre vollständige Erklärung erhält: *non adjiciet ultra ut pertranseat in te Belial.* Daher ist auch Maurer zu dieser Erklärung wieder zurückgekehrt.

v. 10. Die Art, wie Hieronymus diesen Vers auffasste, unterliegt nach der Erklärung, die er selbst davon mit Berufung auf seinen hebräischen Lehrer gibt, keinem Bedenken. Er sagt: *Porro quia docti ab Hebraeis volumus eorum quoque traditionem sequi; et nostris i. e. Christianis explanationem historiae demonstrare; dicendum est: Non resurget duplex tribulatio, i. e. non capientur ab Assyriis duae tribus, sicut captae sunt decem. Siquidem dum adhuc in terra Juda sunt Assyrii, et quasi spinae se invicem complectuntur, laetantes*

atque gaudentes, ab Angelo consumentur, quando una nocte centum octoginta quinque millia caesa sunt hostium. Pulchre quoque exercitus eorum multitudinem, ebriorum convivio comparavit, et ipsum convivium non rosarum, non liliorum dixit esse, non florum: sed simile spinarum se invicem complectentium, quae semper traduntur igni; et quasi stipula ariditate plena levi comburuntur ardore. Die Uebertragung einer prophetischen Schilderung auf ein bestimmtes, einzelnes Faktum der Geschichte liegt ganz in der rabbinischen Methode der Exegese. Darnach wurde auch unser Vers speziell als eine Prophetie auf die Niederlage Sennacheribs unter den Mauern Jerusalems genommen. Damals lagen die assyrischen Heere, wie Dornen verschlungen, unzertrennlich, trinkend und zechend, ihres Sieges gewiss vor Jerusalem: und wurden, wie Stoppeln verbrannt werden, vom Engel des Herrn getödtet. — Abgesehen von der hieher weiter nicht gehörenden rabbinisch-historischen Applikation enthält somit unser Vers eine Schilderung des völligen Unterganges Ninive's zu einer Zeit, da ihre Bewohner in falscher Sicherheit schwelgen und prassen, und begründet damit zugleich die vorhergeschickte Drohung. „Wie Dornen sich umschlingen, also ist ihr Gelage, derer die gleich (Einer wie der Andere) zechen: sie werden verzehrt werden, wie Spreu, so ganz trocken ist.“ Das erste Versglied entspricht dem *quid cogitatis contra Dominum*, das zweite dem *consummationem faciet.* Wollten wir die Frage von Vers 10 beibehalten, so hiesse der Vers: „Was verschlinget ihr euch wie Dornen (voll der Bosheit und Sicherheit), ihr Zecher und Schwelger? Wie Spreu wird das Feuer seines Zornes (Vers 6) euch fressen.“ Dichtverschlungene Dornen wagt Niemand anzugreifen, aber der Herr fasst sie wie Spreu, die er in's Feuer wirft. Wohl gibt der Vers in solcher Fassung einen entsprechenden Sinn, und er lässt sich mit dem hebräischen Texte ausgleichen, wenn wir 'וכ als Nachsatz von כי עד erklären: „wie .... so.“ Statt der Wiederholung כ .... כ, oder וכ ... כ stünde im Vordersatze עד mit der Bedeutung von כ, die ihm auch allgemein zugeschrieben wird, mag man unsern schwierigen Vers sonst wie immer übersetzen. Wörtlich lautet darnach übersetzt der Vers: „denn wie (כי עד) verschlungene Dornen, also ist (וכ) ihr Gelage (סבאם), derer die schwelgen

(סבואים, die trinken).“ *pariter* von Hieronymus beigesetzt, wie es scheint zur Verstärkung von *eorum*, ־ָם. סבא *potus* = *convivium* (Os. IV, 18), סבוא im activen (trinkend) oder im intransitiven Sinne (trunken, wie *potans* = *potus*). Das zweite Versglied ist aus sich selbst verständlich: *consumentur sc. potantes; consumi* weniger in Beziehung auf *consummatio*, als auf Vers 6 *indignatio ejus effusa est ut ignis*, denn im Hebräischen steht אכל „fressen“, das vorzugsweise vom Feuer gebraucht wird. „Ganz trockene Stoppel“ wird nicht bloss schnell, sondern auch ganz verzehrt, und gerade Letzteres bildet vorzugsweise das *tert. comp.*, als Bestättigung von *consummationem faciet*. Die andern alten Uebersetzungen biethen keinen Anhaltspunkt zum richtigern Verständnisse dieses Verses, und ebenso weichen auch die neuern von einander ab. Ewald: „Seien sie gar wie Dornen verflochten, und wie sie soffen ersäuft: sie werden verzehrt wie vollkommen trockene Stoppel.“ Zunz-Arnheim: „Denn eben an den Fleischtöpfen betäubt, und wie sie zechen bezecht, werden sie verzehrt gleich dürrem Stroh, ganz und gar.“ Rosenmüller-Maurer: *nam ut spinae perplexi, atque ut vino suo poti, consumentur ut stipula etc.*,“ d. i.: „Denn die wie Dornen Verschlungenen und die wie von ihrem Trunke Trunkenen werden u. s. w.“ Diese Uebersetzung ist die einfachste und richtig, wenn das *tert. comp.* in beiden Vergleichungen nicht verfehlt wird. Bei den Dornen, wie beim Weine ist es die falsche Sicherheit, nur jedesmal in anderer Weise. Die verschlungenen Dornen sind Bild der Sicherheit, weil man sie nirgends berühren kann, weil sie sicher machen, der Trunkene ist ein Bild des Sichern und Ruhigen, weil er an keine Gefahr denkt, weil er sich für sicher hält. Mögen sie sich sicher machen wie verschlungene Dornen, mögen sie sich sicher wähnen, wie Trinkende (beim Mahle Schwelgende): sie werden verzehrt u. s. w. „Trunken sein“ steht im weitern Sinne: trinken und schwelgen, bei frohen Gelagen sitzen, nicht betrunken sein, dass man seiner nicht mehr bewusst wäre.

v. 11. „Aus dir“ *sc.* Ninive, wie oben Vers 8. „Ging hervor“ einmal und soll (Vers 12) nicht zum zweitenmale kommen. Nahum verweist darin auf eine jüngstvergangene oder noch andauernde Expedition Assyriens gegen Juda. Welche gemeint sei, hängt

von der Zeitbestimmung des ganzen Orakels ab. Die unter Sennacherib meinte er wohl nicht, weil sie einen für Juda höchst rühmlichen Ausgang hatte, was unsere Schilderung geradezu verneint (vergl. Vers 13). — *exibit*, Hieronymus muss יֵצֵא statt יָצָא gelesen haben; er bezog das Futur. *exibit* als Weissagung auf Rabsake: *De Rabsace intelligi volunt (sc. Hebraei*, die Rabbinen), *quod de Assyriis egressus, blasphemaverit Dominum* (vergl. 2 Kön. XVIII. Is. XXXVI): aber mit Unrecht; wir müssen das Perf. *exiit* lesen. *mente pertractans* gut יעץ übersetzt, das hier nicht „rathen“, sondern „berathen, beschliessen bei sich“ bedeutet; rathen würde auf einen Andern, der es ausführte, hinweisen, was der Prophet nicht sagen wollte. Zum ganzen Vers vergl. oben Vers 9. *praevaricatio*, בליעל, richtiger als *pernicies*, vergl. unten Vers 15.

v. 12. „So spricht der Herr“ genau verbunden würden wir den Satz mit „aber“ einleiten: „Einmal ging aus von dir . . . aber also spricht der Herr: So soll es nimmer werden.“ Treffend bemerkt Hieronymus: *Juxta litteram manifestus est sensus: Licet, inquit, robusti sint Assyrii, et fortitudo eorum numero augeatur cunctarum gentium: sic quoque Angelo vastante tondentur ..... et pertransibit Assur, vel esse desistet, sive vastato exercitu suo revertetur ad patriam, te sospitem derelinquens.* Nach ihm leitet *sic* den Nachsatz ein, aber nicht, dass es unserm tonlosen „so“ im Nachsatze gleich wäre, sondern es bezieht sich, wie das verstärkende *quoque* zeigt, auf die vorhergehende Schilderung zurück: „auch so,“ d. i. auch in einem solchen Zustande werden sie abgemäht, so dass die Vollständigkeit der Vernichtung und die Leichtigkeit, mit der sie geschieht, in einen recht grellen Gegensatz zur Macht und Stärke des Assyriers tritt: *Quomodo enim numerus capillorum acutae forcipi non repugnat: ita et numerus adversariorum Dei, facili succisione tolletur.* Hieronymus hat das erste וכן mit אם verbunden, so dass es zu demselben (אם) consecutiv steht: *si .... fuerint et ita plures*, „und also (desshalb) zahlreich.“ Der Compar. *plures* ohne Vergleichungsglied entspricht unserm mit „noch so“ oder „wie immer“ verstärkten Positiv; vergl. *C. Verr.* 3, 62: *sit aliquis dissolutior in judicando; is possitne de istius improbitate dubitare* (sei einer wie

immer, noch so unachtsam u. s. w.)? *perfecti*, שלמים = *integri* vollkommen, unversehrt, vollzählig, „hätten sie bei allen ihren Kriegen keinen Mann verloren und wären sie desshalb wie immer zahlreich, auch so u. s. w." Genau wie Hieronymus construiren auch die neuern Erklärer mit Ausnahme Ewald's. Zum Bilde *attondere*, wegscheeren = abmähen vergl. Am. VII, 1: *post tonsionem regis*, besser als Is. VII, 20. Der Ausdruck ist vom Abmähen der Wiesen genommen, nicht vom Scheeren der Haare, wie nach Hieronymus die meisten Erklärer dafürhalten. — *transibit*, Sing. für den Plur. „dahingehen" = dahinfahren, vergehen, umkommen. Mit *afflixi* wendet sich der Prophet an Jerusalem; daher steht im Hebräischen bezeichnend ו, was Hieronymus übergangen hat: *et afflixi*, nemlich *et haec dixit Dominus*. Die Rede des Herrn hat zwei Theile, deren einer an Ninive, der andere an Jerusalem gerichtet ist. Wie Vers 9 *non consurget duplex tribulatio* deuteten Ewald und Hitzig *non affligam ultra* von einer solchen Züchtigung Ninive's, welche keine zweite mehr nöthig habe. Aber schon oben haben wir gesehen, dass die biblische Redensart ganz anders lautet, und hier würden wir überdiess die dritte Person (עבר) oder wenigstens das Mascul. der zweiten haben (vergl. Vers 13, מטהו). Es ist eine pure Fiction, wenn Hitzig sagt, Jerusalem werde erst von Vers 13 an angeredet. Wie, sollte sich das Fem. מעליך und מוסרתיך auf Jerusalem, und das Fem. in ענתך und אענך auf Ninive ohne weiters so ganz von selbst beziehen? und ועתה „und nun" = denn nun, sollte sich nicht an *non affligam ultra te* anschliessen? Ich wenigstens weiss keine einfachere und klarere Consequenz der Sätze, als wenn der Prophet sagt: *non affligam te amplius: nunc enim conteram.*

v. 13. Der „Stock" liegt auf dem Rücken, schlägt den Rücken, darum wird er zerbrochen, *de dorso*, „vom Rücken weg," den er fortan nicht mehr trifft. Statt מֹטֵהוּ (*def.* für מוֹטֵהוּ) „sein Joch", las Hieronymus mit den LXX מַטֵּהוּ „sein Stab", Stecken, vergl. Is. XIV, 29. מעליך frei: *de dorso tuo*. In der Gegenwart muss also Juda unter assyrischer Herrschaft noch stehen.

v. 14. Die Anrede an Assyrien ist durch das vorhergehende

„sein Stock" hinreichend motivirt. Der Schläger ist eben Assyrien. Nicht genug, dass sein Stock (oder sein Joch) zerbrochen wird; es selbst wird umkommen, aus der Reihe der Völker schwinden, und seine Götzen werden vernichtet werden; denn also lautet der göttliche Rathschluss, der in Form eines direkten Befehles mitgetheilt wird: „Nicht wird gesäet werden u. s. w." Vom (aus dem) Namen nicht säen, heisst einen Namen nicht fortpflanzen, nicht forterhalten. Säen für fortpflanzen, Name für Geschlecht und Stamm (Volk). Es steht aber das Passiv, weil Erhaltung und Fortpflanzung allezeit auf einem höhern Willen beruht. „Nicht fortpflanzen" ist eine Lithothes für „ausrotten". Das Urtheil bezieht sich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, auf den assyrischen König, sondern auf das Reich, unter Assur personifizirt, wie schon Hieronymus treffend herausfühlt: *Praecipiet ... contra te Dominus, o Assur.* Götzen werden aus dem Tempel ausgerottet, und der Tempel zugleich zerstört. Mit „aus deinem Gotteshause u. s. w." geht der Befehl in die direkte Rede über, wie sie der Mittheilung des göttlichen Rathschlusses über Assyrien vollkommen angemessen ist. Ein Grab wird bereitet, gegraben demjenigen, der todt ist. In den Augen Gottes ist der Assyrier todt, oder was das Nemliche bedeutet, „entehrt (nach dem Hebräischen zu leicht)," d. i. geistig todt; er hat seine Bestimmung nicht erfüllt. Ewald übersetzt: „sie (Guss- und Schnitzbilder) machend zu deinem Grabe;" aber dazu passt כרת (*interficiam, exscindam*) nicht; denn wo Gott die Götzenbilder ausrottet (vertilgt), können sie nicht zum Grabe des Assyriers dienen. Was nicht mehr ist, kann für einen Andern kein Grab werden. — *praecipiet*, wozu das Objekt in *non seminabitur* folgt. *interficiam*, אכרית, d. i. vertilgen; der Lateiner gebraucht dieses *verb.* gerne von leblosen Dingen, *panem interficere etc.* Zu *sculptile* und *conflatile* vergl. Hab. II, 18. *ponere sepulchrum* = *exstruere*, *facere*, vergl. Is. XXII, 16: *excidisti tibi sepulchrum.* Das hebräische כי קלות wörtlich: „denn du bist leicht," hat Hieronymus gegenüber dem *gravis* im geistigen Sinne genommen und gleich mit *inhonoratus* übersetzt. Besser behalten wir die buchstäbliche Uebersetzung bei, denn wir haben die Redensart nach Dan. V, 27 zu erklären: „Du wurdest gewogen auf der Wage und wurdest zu leicht

befunden.“ In derselben Weise wie Babel hat auch das assyrische Reich sein Leben verwirkt. Weil den Alten diese erklärende Parallele nicht gegenwärtig war, darum erschöpften sie sich in Vermuthungen, die nur weiter vom Ziele abführten.

v. 15. Wir können diesen Vers als Schluss des ersten Theiles unserer Prophetie nehmen, der, die Erfüllung der Drohung voraussetzend, einen lebhaften Epilog an Juda enthält. Vor den Augen Nahum's erfüllt sich, was Gott so eben verheissen, und schon sieht er die Ueberbringer der Freudennachricht vom Sturze Assyriens über die Berge hereilen, die Juda zurufen, nun seine Feste zu feiern und seine Gelübdeopfer darzubringen, denn Assur, vor dem es zitterte, sei gefallen. Die Freudenbothen verkünden, dass sich erfüllt habe, was der Herr sprach: „Ich werde zerbrechen den Stab, der auf deinem Rücken liegt, und deine Bande zerreissen.“ Einen solchen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden will die Vulgata nach ihrer Capiteleintheilung, die ausser den LXX auch der Chaldäer hat, wogegen der hebräische Text und der Syrer mit diesem Verse das zweite Capitel beginnen. Sie stellen es als einleitenden Ausruf der Beschreibung vom Sturze Ninive's voran, was auch geht, doch wie mir dünkt schwerer. Es ist fast ein zu gewaltsamer Sprung, mit der Freudennachricht der Zerstörung der assyrischen Macht die Schilderung der Belagerung und Eroberung Ninive's einzuleiten. Wenn wir eine Pause in der Rede denken, so kann der Prophet auf sein Thema (Sturz Ninive's), das er kurz vorausnahm, wieder zurückkehren. Auch Is. LII, 7, woraus unser erstes Versglied entlehnt ist, bildet, was nicht ohne Gewicht ist, den Schluss einer grössern Trostrede (von Cap. LI an). *evangelizans*, eine gute Bothschaft bringend, worin sie bestehe enthält: *celebra etc.*, denn also lautet der Freudenruf. *annunciantis pacem* ist Apposition zu *evangelizantis*, darum fehlt im Grundtexte die Copula ו (et). *pax* = *salus*, שלום. „Feiere deine Feste,“ die bisher nicht mit freudigem Muthe gefeiert werden konnten und theilweise wenigstens unterbrochen wurden. „Deine Gelübde,“ wie sie zur Zeit der Drangsal gemacht wurden, vergl. Gen. XXVIII, 20. Richt. XI, 30. 1 Sam. I, 30. 2 Sam. XV, 8. Joseph. *bell. jud.* II, 15, 1. *Belial*, das *nom. appell.* בליעל, (vergl. oben Vers 11 *praevaricatio*) von Hieronymus als *nom.*

propr. genommen und auf den Assyrier übergetragen. Belial ist *nom. propr.* des Satan, und kann passend von jedem Widersacher Gottes gebraucht werden, wie das neutestamentliche Antichrist. Dass im spätern Judenthume בליעל *nom propr.* des Teufels war, sehen wir aus 2 Kor. VI, 15: *quae autem conventio Christi cum Belial?* *Βελίαρ* mit der Umbildung des *λ* in *ρ*, wie *Βεελζεβούλ* für *Βεελζεβούβ*, und *Ἀμβακούμ* für *Ἀββακοὺκ* (*Habacuc*), vergl. Habac. Einleit. §. 1. Ausserdem kommt *Belial* noch häufig als *nom. propr.* in den Apokryphen des alten Testamentes, den Sibyllen und den apostolischen Vätern vor; im alten Testamente lässt sich dieser Sprachgebrauch nicht erweisen, obwohl Hieronymus בליעל noch an mehreren Stellen so behandelt, 1 Sam. I, 16. 2 Sam. XVI, 7 u. s. w. Ueber das Etymon vergl. Fürst *Conc.* fol. 503 gegen Gesen. *thes.* I, 209; ebenso Hengstenberg zu Ps. XVIII, 5; I, S. 391: „Belial bedeutet immer Nichtsnutzigkeit im sittlichen Sinne, Nichtswürdigkeit.“

Cap. II.

v. 1. Nahum sieht die Strafwerkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit wider Ninive heranziehen; er fordert die Einwohner auf, den Feind nicht aus dem Auge zu verlieren, und sich auf einen heissen Kampf (vergl. Vers 3 u. flgde.) zu rüsten. Ninive soll nicht sorglos sein (*contemplare viam*) und seinen Feind nicht gering achten (*conforta lumbos*). *ascendit*, Perf. in Präs. Bedeutung, wie *reddidit* Vers 2; Beides hat schon begonnen. *coram te*, gehört zu *ascendit:* „vor deinem Angesichte (so dass du ihn siehst, dir zu Gesicht, aber zugleich mit feindlicher Nebenbeziehung = wider dich, vergl. Ges. *thes.* II, 1028 על, *sensu hostili: adversus, contra*) steigt herauf der Verwüster (Zerstörer).“ Das *part.* מפיץ hat Hieronymus aufgelöst und durch den *Conj.* gegeben, weil es in der Aufgabe des heranziehenden Heeres liegt, Ninive zu zerstören. Statt *qui custodiat* hat Hieronymus im Commentare *custodiens*, was in so ferne den Vorzug verdient, als es das nächste Vorhaben der feindlichen Heere und was zum Theile schon begonnen habe, bezeichnet. Den Ausdruck selbst *custodiens obsidionem* erklärt er

mit: *qui obsideat* und nochmal *qui te clausam teneat*. Das hebräische *verb.* נצר heisst an und für sich schon „belagern", und Hieronymus hat somit das beigesetzte *nom.* מצורה (= מצור Bedrängniss, Belagerung) als *accus. adverbialis* betrachtet, der dem Lateiner, Griechen und Hebräer gleich geläufig ist: „eines Belagerns belagern." Wie Hieronymus construiren auch im Ganzen die Masorethen, indem sie den Atnach zu מצורה setzten, daher Zunz-Arnheim: „Heranzieht der Zertrümmerer wider dich, (dich) einzuschliessen mit Bollwerken." Ebenso Pagninus: *Ascendit dissipator ob oculos tuos, obsessum urbem vallatam*, obwohl Vatablus in seinen kurzen Scholien davon abweicht, und נצור mit den Neuern schon zum Folgenden *contemplare* als Imperativ und Anrede an Ninive zieht: *custodite munitionem. Singulare pro plurali, munitiones h. e. urbes munitas.* — *contemplare viam*, „gib Acht auf den Weg," צפה genau nach etwas aussehen, erspähen, den Weg erspähen, weniger um zu sehen, wo der Feind herkommt, als um überhaupt den Feind nicht zu übersehen, sich nicht sorglos von ihm überrumpeln zu lassen. Die nächste Aufgabe der Wächter ist, auf den Weg Acht zu haben, dass sich Niemand unbemerkt nähern könne. Zu dieser ersten Aufforderung bildet die zweite: „gürte die Lende," d. i. umgürte dich mit dem Schwerte, rüste dich zum Kampfe, und „stärke die Kraft," d. i. strenge alle deine Kraft an, biethe alle deine Kraft auf, eine schöne Steigerung (*κλίμαξ*). Man macht eine Kraft nach der anschaulichen Darstellung des Orientalen „stark", wenn man alle Kraft anwendet. — Zu מפיץ, das Hitzig und Ewald ganz unnöthig (nach Spr. XXV, 18) mit „Hammer" übersetzen, vergl. die Lexx.; Fürst *Conc.* fol. 894 führt מפיץ unserer Stelle unter dem Particip Hiph. auf, und davon getrennt das *nom.* מֵפִיץ mit der Nebenform מַפֵּץ. Der *Infinitiv. absol.* נצור macht nach der Uebersetzung des Hieronymus keine Schwierigkeit, da wir ihn von עלה trennen; verbunden damit würden wir עלה לנצור erwarten, getrennt aber lautet der Satz: *Ascendit dispergens coram te: obsidenda est arx*, vergl. Ewald, Grammat. §. 240. a. Nun wendet sich Nahum erst an Ninive mit der Aufforderung: *contemplare etc.* Dagegen die Neuern, z. B. Ewald: „Herauf zieht der Hammer (?) vor

deinem Gesicht! achte auf den Festungs-Thurm, spähe nach dem Wege, gürte die Lenden, stärke sehr die Kraft."

v. 2. Der tiefste und letzte Grund der Zerstörung Ninive's ist die messianische Wiederherstellung Juda's. Neben dem messianischen Reiche kann ein zweites Weltreich nicht bestehen; und da Ninive (die assyrische Macht) in einem prinzipiellen Gegensatze zum Reiche Gottes steht, muss es zerstört werden. Nahum spricht ganz allgemein von einer Wiederherstellung Juda's; aber er konnte dabei nur die messianische meinen, weil kein Prophet von einer andern weiss. Das zweite Versglied: „weil Verwüster sie zerstreuten," begründet das vorhergehende *reddidit;* es steht in Abhängigkeit davon, und nicht coordinirt dem ersten „denn (*quia*)". *reddidit* = *restituit*, zum Perf. vergl. Vers 1 *ascendit*. *superbia*, גאון, Herrlichkeit, Am. VIII, 9. כ, „gleichwie," *sicut* = *una cum; superbiam Jacob una cum superbia Israel.* — *Jacob* = *Juda*, Abd. 18. — Da im Hebräischen für *vastatores dissipaverunt* dasselbe Wort בקק wiederholt wird, würden wir besser: *dissipantes dissipaverunt* lesen, בקק ausgiessen, von einem Volke: überall hin zerstreuen; zunächst galt diess vom Zehn-Stämme-Reich, aber im weitern Sinne ebenso von Juda, das viele seiner Einwohner durch Gefangenschaft im Kriege mit Assyrien verloren hatte. *propagines*, Ranken, Zweige, buchstäblich nicht bildlich von der Familie, oder den Kindern, oder den Städten der Israeliten. Die „Ranke" steht für das gesammte vegetative Leben, welches sie „verdarben", *corrumpere*, שחת vom Ausrotten der Wälder, Deut. XX, 19; vom Verderben der Frucht der Erde, Mal. III, 11 u. s. w. — Im Commentare des Hieronymus lautet das zweite Versglied: *Quoniam sicut reddidit Dominus superbiae Jacob, sic reddet superbiae Israel*, und er erklärt den also modificirten Text: *Quia sicut ultus est Dominus Judam de superbia Sennacherib, interfecto exercitu ejus in Judaea; et ipso quoque a filiis suis jugulato: sic ulciscetur Israel, i. e., decem tribus quae a Ninive possidentur.* Wir sehen aus dieser Bemerkung, wie er zu seiner Erweiterung gekommen ist. Der Text der Vulgata ist genauer und vorzuziehen. Die Umkehrung der Verhältnissglieder *Jacob sicut Israel* in *sicut Jacob sic Israel* kam daher, dass man sich das erstere nicht denken konnte. Wie soll der Prophet sagen: „Der Herr

stellt Jakobs Herrlichkeit wieder her, wie die Israels," da Israel ja nicht hergestellt ist? כ (*sicut*) an unserer Stelle ist nur das verstärkte und, und geht auf etwas Zukünftiges: „Er stellt Jakobs Herrlichkeit wieder her, sowie (gleichwie) er auch Israels Herrlichkeit wieder herstellen wird." Alle andern Versuche, כ zu deuten, scheinen mir gezwungen. Die Umkehrung der Vergleichungsglieder unsers Satzes gab den Rabbinen Gelegenheit zu einer speziell historischen Applikation, wie wir deren oben I, 10 ein Beispiel hatten. Hieronymus legte ein grosses Gewicht auf die rabbinischen Erklärungen, was wir an der freimüthigen und bescheidenen Art und Weise sehen, womit er sich gerade in unserer Stelle dazu bekennt: *Testis est mihi Dominus, me omnia quae secundum Hebraicum dissero, non de proprio sensu loqui, quod arguitur in pseudoprophetis; sed Hebraeorum sequi expositionem, a quibus non modico tempore eruditus, debeo meis simpliciter indicare quae didici. Certe in lectoris erit arbitrio, quum utrumque percurrerit, quid magis sequi debeat, judicare.* Dieses *utrumque* ist seine Uebersetzung und die der LXX, dann die historische und die damals so beliebte allegorische Erklärungsweise. Schon im Eingange zur Erklärung des zweiten Capitels sagt er: *Necessitate compellor quasi inter saxa et scopulos imminente naufragio; sic inter historiam et allegoriam orationis meae cursum flectere, et ne subito impingat attendere.*

v. 3. Beschreibung des feindlichen Heeres; *secundum historiam*, sagt Hieronymus, *adversum Niniven ordo sequitur, et describitur Babyloniorum exercitus contra eum veniens.* „Der Schild seiner (des berufenen Zerstörers, des Feindes) Helden ist feurig," *ignitus* (feurig), wie das Virgilische *ardentes clypei* (Aen. II, 734) vom Glanze hergenommen, den die mit Kupfer überzogenen Schilde im Sonnenschein ausstrahlen; sie erscheinen wie im Feuer, daher auch unser dichterisches „blitzende Speere". Das Hebräische heisst wörtlich „geröthet (מאדם, was Hieronymus wusste, Exod. XXV, 5: *pelles arietum rubricatas*, XXXV, 7 u. s. w.)," aber mit derselben Bedeutung wie das freiere *ignitus*. Zur Sache vergl. 1 Mach. VI, 39. „Als aber die Sonne schien auf die goldenen und ehernen Schilde, erglänzten davon die Berge und strahlten wie Feuerfackeln." „In Scharlach," d. i. in Scharlach-Kleidern, *in coccineis sc. vestibus, palliis.*

Der Soldaten-Mantel war von rother Farbe, Matth. XXVII, 28, und die zahlreichen Stellen bei den Classikern, wie sie schon Corn. a Lap. citirt. Die Gründe davon werden von den Alten selbst verschieden angegeben, bald (nach Aelian) um das kriegerische Ansehen zu erhöhen, bald (Valer. Max.) um das Blut, wenn man verwundet wurde, zu verdecken, und den Verwundeten nicht zu entmuthigen, den Gegner aber anzuspornen. *viri exercitus* (אנשי־חיל) = *bellatores*, *milites* schlechthin. *igneae habenae currus*, „feurige Wagenzügel," d. i. die Wagenzügel blitzen. „Am Tage, da er (der Feind) aufstellt," d. h. die Schlachtreihen bildet. *praeparatio* ist nicht die „Zubereitung des Wagens", sondern „die Aufstellung" in Reih und Glied, es bezieht sich nicht auf „Wagen" allein, sondern auf alles Vorhergehende. *ejus* bei *praeparatio* gehört zu (Vers 1) *qui dispergat*, gerade wie im hebräischen הכינו „sein Aufstellen". Wenn das Suff. des Inf. der Acc. wäre, „ihn (den Wagen) aufstellen," hiesse es הכינהו. Im letzten Versglied hat Hieronymus wahrscheinlich mit den LXX und dem Syrer פרשים (Reiter) statt des masorethischen ברושים (Tannen) gelesen; nun ergab sich sein *consopiti sunt* (רעל, zittern, taumeln) von selbst. Mit Unrecht meint Rosenmüller, er habe nur ברוש (Tanne) wie der Chaldäer bildlich von den „Grossen" gedeutet, *de proceribus, fortibus usurpatum existimasse;* denn *agitator* heisst „der Wagenlenker", nicht ein „Grosser, Mächtiger", den der Morgenländer allerdings mit Cedern und Tannen vergleicht. Gewiss ist, dass diese Lesart der Alten nicht passt; sie zerstört den Zusammenhang, und Hieronymus sah sich genöthigt, das letzte Glied auf die Assyrier zu beziehen: *non est ergo mirum, si tam velociter ad vastandum veniant, quum agitatores et fortes .... Assyriorum fuerint consopiti.* Er sagt freilich kurz zuvor, dass die Dunkelheit der prophetischen Schriften vorzugsweise in dem häufigen Wechsel der Personen liege, was gerade bei Nahum insbesondere zutrifft *(hinc vel maxime obscuri sunt Prophetae, quod repente dum aliud agitur, ad alios persona mutatur)*: aber hier lag die Schuld der Dunkelheit zunächst an seiner Lesart. Der masorethische Text: „und die Tannen zittern," wird jetzt allgemein von den „zitternden Speeren" erklärt: „und die Speere schwanken;" Hitzig hat gut: „von der Hand, die sie hält, in zitternde Bewegung gesetzt, zittern,

schwanken sie.“ Das ἀπ. λεγ. פלד hat Hieronymus mit den LXX mit „Zügel“ gegeben, das moderne „Sichel“ ist indess auch nicht mehr als gerathen: „im Feuer der Sicheln stehen die Wagen,“ Hitzig. Nach dem syr. ܦܠܕܐ und dem arab. فولاذ heisst פלד „Stahl“, und wir können bei dieser Uebersetzung stehen bleiben: „Im Feuer des Stahles (schimmern, sind) die Wagen.“ Vergl. Gesen. *thes.* II, 1104, ebenso Meier, Wurzelwörterb. 518, dagegen Fürst, *Conc.*, der פלד mit לַהַט auf die Sanskritwurzel *hlâd* zurückführt (fol. 591); eben so Delitzsch *Jesurun*, indem er noch das latein. *luc-ere* vergleicht (S. 179). Strauss übersetzt פלד gleichfalls mit *chalybs*, wozu er bemerkt: *Assyriorum currus, quales in monumentis conspicimus horrent fulgentibus rebus, seu e ferro seu e chalybe factis, securibus, arcubus, sagittis, clypeisque et quibusvis instrumentis, equi coronis rubrisque cirris ornati, temones denique fulgentibus solibus lunisque apparent distincti.* Gegen die Uebersetzung mit „Sicheln“ sagt er: *Assyriorum monumenta nusquam exhibent ejusmodi curruum genus.*

v. 4. Aus der Erklärung des Hieronymus: *Tanta est multitudo venientium, ut commixtum agmen sit in itinere, et discerni nequeat. Ipsae quoque quadrigae dum viam non reperiunt, prae multitudine inter se colliduntur in plateis*, ergibt sich, dass er sich vorstellte, als ob Nahum gleichsam von den Mauern Ninive's aus das feindliche Heer überblicke, und nach dem Eindrucke, den es auf den Zuschauer macht, schildere: „Die einzelnen Abtheilungen gehen so gedrängt, dass Alles wie Eine wirre Masse, wie eine dunkle Wolke aussieht, und ihre Streitwagen auf den Strassen zusammenstossen (collidiren, *collisae sunt*), nicht mehr die gewöhnlichen grossen Entfernungen von einander einhalten.“ Beide Verba: *conturbati sunt* und *collisae sunt* sind darnach medial. *conturbari*, sich verwirren (aber nur scheinbar für das Auge), sich verknäueln. יתהוללו, *insanient* (rasen, toben, vergl. Jer. XXV, 16: *insanient a facie gladii*) hat Hieronymus auf das leibliche Gebieth übergetragen, aber das *tert. compar.* in etwas Anderm gesucht, als nach dem Hebräischen geschieht, wo „rasen“ bildlich vom schnellen Dahinfahren steht: „auf den Strassen rasen dahin die Wagen.“ Er kannte diesen

Sprachgebrauch nicht, daher er auch Jer. XLVI, 9: הִתְהוֹלְלוּ הָרֶכֶב (raset, ihr Wagen!) mit *exultate* (nach der bekannten Doppelbedeutung von הָלַל) *in curribus* übersetzt. *collidere*, nicht „zerschmettern", sondern „zusammenschlagen", *manus*, *dentes collidere etc.* — *itinera* sind die „Wege, Strassen", wie sich aus *in plateis* und dem hebräischen חוּץ ergibt; aber *plateae* sind nicht „Gassen- und Stadtplätze", sondern Plätze und Gassen im Freien, worüber die Streitwagen hinfahren. Vergl. Spr. I, 20: *Sapientia foris* (בַּחוּץ, *in itinere*) *praedicat*, *in plateis* (בָּרְחֹבוֹת) *dat vocem suam*. יִשְׁתַּקְשְׁקוּן muss Hieronymus als *verb. denom.* von שׁוֹק (Bein, Schenkel, vergl. Is. XLVII, 2: *revela crura*, im Lev. und Exod. gewöhnlich *armus*, Vorderbug, *uni homini humeri, ceteris armi, Plin.*) behandelt haben, so dass שקק „sich schenkeln, die Beine, Schenkel aneinander reiben" hiesse, wohl besser als Gesen. *thes.* (III, 1478, fortgesetzt von Rödiger) meint: *forte a divaricatione crurum*. Ein ursprüngl. *verb.* שקק kennt er gar nicht, und auch vom *verb.* שׁוּק nur die Grundbedeutung: fliessen, freilich in mannigfachen Combinationen, als ausfliessen, woher sein *esurire*, *vacuum esse*, Is. XXIX, 8, davon transitive: ausfliessen machen, tränken, dann „überfliessen (*redundare*, Joel II, 24, III, [IV] 13), nur Joel II, 9 hat er יְשֹׁקּוּ mit *ingrediuntur* gegeben, was aber auf dieselbe Grundbedeutung „sich ergiessen, ausbreiten", zurückweist. שׁקק ,שׁק in der Bedeutung „rennen, laufen", war ihm nicht bekannt, und sie ist auch keineswegs sicher, denn unsere Stelle ist die einzige, wo das *verb.* diese Bedeutung haben soll. — „Ihr Anblick," d. i. der Gesammtmasse, daher das Fem. Suff. הֶן. „Fackeln und zackige Blitze" — eine schöne und allbekannte Vergleichung von Heeresmassen, die im Sonnenglanze daherziehen; siehe Vers 3 die Stelle 1 Mach. VI, 39.

v. 5. Der Prophet wendet sich Ninive zu, um zu sehen und zu beschreiben, was dort geschehen. Und siehe, da wird in der That nichts versäumt, sondern die gewaltigsten Anstrengungen zur Vertheidigung werden sichtbar. „Er gedenket (Ninive, unter seinem Könige repräsentirt, darum wechselt das Suff. des *masc.* ו und *fem.* הָ) seiner Helden;" אַדִּיר, der Herrliche, Mächtige, Edle, sind die Führer der einzelnen, überallhin zerstreuten Armee-Corps, welche er zusammenberuft, um Ninive concentrirt. „Sie

stürzen hin auf ihren Märschen, eilen auf ihre (Ninive's) Mauern." *ruere*, stürzen, ist nicht „umkommen", dazu passt *velociter ascendent* nicht, sondern wie כשל (ermattet, schwach werden), „bis zur Ermattung marschiren;" ermatten auf dem Wege, ohne vollständig zu erliegen. *iter*, הליכה der Marsch, Gang, Hab. III, 6. — *velociter ascendent* (im Hebräischen מהר), „sie eilen auf ihre (Ninive's, ־ה) Mauern (sie zu vertheidigen), und das Schutzdach wird aufgestellt." *umbraculum* heisst jede schattende Bedeckung; Hieronymus: *propter obsidionem longissimam ad depellendos aestus praeparabit umbracula;* möglich, da eine lange Belagerung in Aussicht steht, und die Soldaten sich Schutzdächer auch auf der Mauer errichten können, um den Feind ungestörter zu beobachten und gegen den erschlaffenden Sonnenbrand geschützt zu sein. Die Auffassung des Verses im Sinne des Hieronymus ist ohne Zweifel richtig, und die Uebersetzung der Andern, welche *velociter ascendent* (wie Maurer) auf die Belagerer beziehen, oder wenigstens *praeparabitur umbraculum* (Schröder, Rosenmüller u. s. w.), zu verwerfen. Gegen Maurer gilt einfach, dass מהרו חומתה nicht: *properant ad (= contra) muros* heissen kann, da dürfte על nicht fehlen, weil die Bedeutung von „eilen" (wohin? mit dem Acc.) wesentlich modificirt würde; sie eilen, wider eine Mauer zu streiten. Gegen die zweite Annahme spricht die Unkenntniss der Bedeutung des Nom. סכך hier im Speziellen; סכך heisst: der Schützende, oder das Schützende (mit den Alten), die Uebersetzung *testudo* (Sturmdach) ist rein fingirt, und die prophetische Anschauung offenbar dagegen. Denn nach ihr braucht der Feind keine Sturmdächer, er nimmt die Stadt im offenen Kampfe; nichts hält ihn auf. Desshalb sind auch Hitzig und Ewald zur Auffassung des Hieronymus wieder zurückgekehrt, doch vermögen auch sie nicht, über סכך näher Aufschluss zu geben. Beide haben es als *masc.* genommen: „der Deckende," d. i. die Vorhut, *προφυλακαί* (Vorposten) der LXX.

v. 6. Aber wie vergeblich sind alle Anstalten zur Gegenwehr! „Die Pforten der Ströme sind offen, der Palast bis auf den Boden zerstört." Sehr bezeichnend ist hier vor Allem das Perf. *apertae sunt*, gegenüber dem vorhergehenden Fut. *recordabitur*. Während Ninive auf seine Vertheidigung sinnt und die

Anstalten dazu trifft, ist seine Eroberung schon erfolgt. Das ist im Allgemeinen der Sinn unsers Verses, aber die Erklärung der einzelnen Ausdrücke, so einfach auch sie lauten, ist schwierig. Mir scheint das zweite Versglied *templum dirutum est* (im Hebräischen נָמוֹג, „zerfliesst"), und Vers 8 entscheidend für die Bedeutung des ersten: „die Pforten der Ströme thun sich auf (werden geöffnet)." Da der Palast „zerfliesst", zerschmilzt, wie Schnee zerrinnt, kann Nahum nur solche Pforten meinen, bei deren Oeffnung die Ströme ausfliessen und in ihren Wogen und Wellen den Palast wegschwemmen, gleichsam auflösen und zerrinnen machen. Vers 8 wird Ninive ausdrücklich mit einem Wasserteiche verglichen, deren Wogen zerfliessen („sie fliehen"); die Pforten der Ströme sind somit jene Pforten, welche die Ströme zurückhalten, d. i. die Pforten Ninive's. Hieronymus hat daher Recht, wenn er sagt: *Apertae sunt portae Ninive, quae ad instar fluminum habebat civium multitudinem.* Der Eine bildliche Ausdruck führte den Propheten auf den andern, die Bevölkerung von Ninive vergleicht er mit einem Strome, der ausfliesst, sowie seine Pforten geöffnet werden, dem entsprechend sagt er nun auch von dem Palaste, d. i. der Königsburg, dass er „schmelze", sich auflöse im Andrange der Wogen. Nahum konnte nicht etwa sagen: „die Wasser fliessen ab, der Palast liegt trocken," da vom Palaste so wenig etwas übrig bleibt, als von der Bevölkerung. Um diess auszudrücken, lag ihm kein Bild näher, als das vom „Zerschmelzen", zumal die Propheten gerade dieses Bild in verschiedenen Anwendungen lieben. Dem heil. Hieronymus war der Ausdruck zu stark, daher er מוֹג mit *dirui* gibt, wie Am. IX, 13 mit *culti erunt.* — Gewöhnlich erklärt man unsern Vers vom „Einströmen der Wasser in die Stadt durch die Wasser-Thore", in Folge deren sie erobert würde, aber welche Wasser sollten hier gemeint sein, da die Ufer des Tigris gegenüber Ninive hoch sind*), und da Wasser und Canäle

*) Vergl. *Tuch (de Nino urbe): Solum inde a Tigride tam alte exurgit, ut canales ex amne ductos omnino non patiatur. Altissimae enim Tigridis aquae non attingunt Nini aream (vid. Rich. Narrative* II, p. 35*), quam insuper in orientem et boream versus multo editiorem fieri supra vidimus.* Strauss p. 68.

überall zum Schutze der festen Städte dienen; die Schleussen werden aufgezogen, um die Stadt unzugänglich zu machen, vergl. unten III, 8. Wirklich deutet auch Hitzig den Vers von den Anstrengungen zur Vertheidigung Ninive's; aber wenn er sagt: „der königliche Palast scheint zu zerfliessen," so ist das im höchsten Grade willkührlich. Auch werden „die vom Tigris ausgehenden, vermuthlich concentrischen (?) Canäle, durch welche der Palast unter Wasser gesetzt werden konnte", kaum nachzuweisen sein. Maurer erklärt *portae fluviae* von der Ableitung der Flüsse, so dass Pforten für die Flüsse zum Abströmen geöffnet wären; aber was soll das zweite Versglied? und wie sollte der Prophet auf einen solchen Einfall kommen, durch Ableitung der Canäle Ninive erobern zu lassen? Umbreit nimmt Alles bildlich: „Wenn es heisst: die Thore der Ströme werden aufgethan, so kann diess ja nichts anders heissen, als die Ströme dringen unaufhaltsam herein, d. i. aber die Noth steigt auf das Höchste (?)." — *templum* (היכל) im weitern Sinne = *palatium, arx regia*, vergl. Is. XXII, 15. Am. VIII, 3. Ps. XLIV, (XLV) 16: *virgines adducentur in templum regis*. Der „Königspalast" steht als der festeste Punkt für das Ganze. Wo er zusammenstürzt, werden die andern Paläste um so weniger verschont bleiben.

v. 7. Die Stadt ist erobert, bis auf die Königsburg zerstört — nun hebt er vom grossen Drama Einzelscenen heraus. Mit *et* schliesst sich dieser Vers enge dem Endgliede des vorigen an: „zerstört wird die Königsburg und gefangen weggeführt das Heer, weggeschleppt auch ihre Dienerinnen u. s. w." Bei *ancillae* (Dienerinnen, Mägde) haben wir das Pron. *ejus* (*fem.* ּהּ), zur Bestimmung von *ancilla*, was bei *miles* (Heer) nicht nothwendig war. Die „Mägde" Ninive's sind die Jungfrauen und Mädchen von Ninive, sonst *filiae Nin.* genannt, was aber hier (auch wegen *miles*) vermieden wurde, um die königliche Würde Ninive's recht zu betonen. Hieronymus hat die Wahl gelassen, ob man *ancillae* von den übrigen Städten Assyriens oder im eigentlichen Sinne nehmen wolle. Der Zusammenhang gestattet nur das Letztere. Statt הֻצַּב las Hieronymus הַצָּב als Nebenform von צָבָא (Heer) = צָבָה; vergl. תָו für תָוָה, Gesen. *kl. Grammat.* §. 84. V.

Da צָבָא als Fem. und Masc. vorkommt, machte die Fem.-Endung גלתה keine Schwierigkeit. Die Annahme Rosenmüller's (nach ihm Ackermann), dass Hieronymus נציב gelesen habe, ist zu verwerfen, er übersetzt wohl נציב an einzelnen Stellen mit *praesidium* (Besatzung), aber die ganze Form liegt dem הצב viel zu ferne. Merkwürdig ist noch sein *murmurantes in cordibus suis*, „stöhnend (wimmernd) in ihrem Herzen;" *murmurare*, dumpfe (Klag-)Töne ausstossen; Plin. sagt von der Nachtigall: *secum ipsa murmurat*. Er hat תף die Handpauke nicht von תפף (schlagen, dessen Wurzel תף mit dem sanskrit. *tup* [schlagen] und dem griech. τύπ-τω zusammengestellt wird) abgeleitet, sondern gerade umgekehrt, daher ihm das *verb.*, welches indess nur hier vorkommt, allein die Bedeutung: pauken, d. i. einen dumpfen Ton wie die Pauke geben (vergleiche unser deutsches: flöten), haben konnte. — Das masor. הֻצַּב macht Schwierigkeit; schon die Rabbinen hielten es der Mehrzahl nach für *nom. propr.* der Königinn von Ninive, unter den Neuern Ewald, Rückert, Meier, Zunz-Arnheim. Für den Namen der Königinn kann ich Huzzab nicht gelten lassen, denn woher wissen wir, dass eine Königinn Assyriens Huzzab hiess, und was soll überhaupt der Name der Königinn, so ganz *ex abrupto*? Darum möchte ich lieber darin einen symbolischen Namen Ninive's selbst oder des ganzen Reiches finden, wie solche von den Propheten gerne den Weltreichen beigelegt werden. Aegypten heisst bei Is. XXX, 7. LI, 9 Rahab (die Stolze), Babylon bei Jer. XXV, 26 Sesach; der König von Assyrien bei Os. IV, 13 Jareb (Zänker), Jerusalem hat mehrere symbolische Namen: Ariel (Is. XXIX, 1), Oholiba (Ezech. XXIII, 4), Schauthal (Is. XXII, 1). Ein solcher Name mag auch הֻצַּב (die feste, mit dem Nebenbegriffe des Frechen, da יצב vom „feindlichen Gegenüberstehen" gebraucht wird Ps. II, 2) von Ninive gewesen sein, der im Munde des Volkes gang und gebe war, wie der Name Jareb vom Könige Assyriens. Die andere Uebersetzung: „es ist bestimmt! sie wird weggetrieben," ist zu hart, und wie mir scheint, unhebräisch; der Prophet würde statt des Perf. גלתה das Fut. תגלה gesetzt, oder den Satz durch כי mit dem bestimmenden הצב verbunden haben. Ueber-

diess klingt: „es ist bestimmt (Hitzig, Maurer, Umbreit, auch Ackermann u. s. w.)“ zu modern-fatalistisch. Ein Prophet Israels sagt: „So spricht der Herr!“ — Statt des Piel scheint Hieronymus bei מְנַהֲגוֹת Pual gelesen zu haben, wenn er נהג nicht intransitive nahm; כְּקוֹל gab er frei *gementes.* Ueber die doppelte Bedeutung von נהג „führen und seufzen“ vergl. die Lexx. Meier Wurzelwörterb. S. 578: נהג 1) drängen, führen; 2) drängen, fortführen; 3) den Athem herausdrängen, daher Piel seufzen نوج. Ich möchte aber lieber die verschiedene Bedeutung von verschiedenen Wurzeln bedingt sein lassen, נהג führen von נ־הג = *ag-ere, ἄγειν*, und überhaupt in den indogermanischen Sprachen vorfindlich, dagegen נהג (seufzen) = נג (נאג, נהג) vergl. נאק, א־נח, א־נק.

v. 8. Wie ein Teich voller Wasser, also ist Ninive reichbevölkert; aber Alles flieht, stäubt auseinander. Der Vers steht in keiner Abhängigkeit vom vorigen, sondern ihm coordinirt, er rollt eine andere und neue Scene des Drama's auf: die allgemeine Flucht. Die Wasser als Bild der Volksmenge; daher nennt Jer. LI, 36 Babel ein Meer: „Ich trockne sein Meer aus,“ und erklärt das Bild selbst (Vers 37): „Babel soll zu Schutthaufen werden ... leer an Bewohnern.“ Ein Wasserteich (*piscina*, nicht „Fischteich“) heisst Ninive, weil es diesem nie an Wasser fehlt; doch ist der Ausdruck nicht zu urgiren. Dass die Wasser die Einwohner sind, sieht man an *ipsi fugerunt*, wo Nahum vom Bilde auf den eigentlichen Ausdruck übergeht. Man ruft ihnen zu; aber vergeblich. Alles löst sich in wilde Flucht auf. — Statt מִימֵי הִיא (von den Tagen, da sie besteht) las Hieronymus mit den LXX und dem Syrer (vergl. Kenn. 89) מֵימֶיהָ (ihre Wasser).

v. 9. Zuruf an die Eroberer. Die Niniviten hielten nicht Stand; nun sollen sie plündern und rauben, sich in den Besitz des herrenlosen Gutes setzen. Hieronymus hat die Anrede des vorigen Verses: „Stehet, steht!“ Ninive in den Mund gelegt: *Habebat populos, qui tantummodo fugerent, et clamante matre: state, state! .... nullus esset, qui reverteretur, nemo qui respiceret ad matrem etc.* Das ist in so fern richtig, als wir in beiden Versen (8 und 9) die gegenseitigen, öffentlichen, lauten

Zurufe haben. In Ninive ertönt der Ruf: „Steht! steht!“ von Feindesseite: „Plündert! raubt!“ Wir können sie nun speziell den einzelnen Führern oder den personificirten Reichen in den Mund legen, nur nicht — dem Propheten, was den Eindruck schwächen würde. *et non*, epexegetisch, = nemlich, den Zuruf motivirend; endlos, unerschöpflich sind die Schätze Ninive's! Doch gehört das letzte Versglied nicht mehr zum Ausrufe selbst. *ex omnibus*, d. i. bestehend aus . .; Umschreibung des Gen. vergl. *cortex ex arboribus*, *Caes.*, *puppes ex barbaris navibus id.*, *nihil ex pristina voluntate*, *Cic.* Hieronymus selbst erklärt: *Non est finis divitiarum, suppellectilis et vasorum, quae in Ninive condita sunt.* Er hat כבד als Einen Nominalbegriff mit תכונה verbunden, nicht Ersteres ganz übergangen (gegen Rosenmüller, Ackermann). תכונה kommt nur noch vor Job. XXIII, 3: *et veniam usque ad solium ejus*, und Ezech. XLIII, 11: *figuram domus et fabricae ejus (fabrica* = Einrichtung, Bau), so dass wir die zwei, in den Lexx. angegebenen, auf verschiedenen Stämmen beruhenden Bedeutungen schon bei ihm finden. Gesen. im *thes.* (II, 670. *s. v.* כון) verweist bei תכונה auf den zweiten Stamm תכן, aber dort findet sich das *nom.* nirgends (!). Für Hieronymus ergab sich die Bedeutung *divitiae* erst durch die Verbindung mit כבוד *fabrica gloriae, i. e. fabrica gloriosa, magnifica.* Zur Form vergl. Ps. XLV, 5: ענוה־צדק „Sanftmuth-Gerechtigkeit“, eine Gerechtigkeit, die in Sanftmuth besteht. תכונה wird von den Neuern sehr verschieden gedeutet. Ewald: „kein Ende hat das Gepränge (?);“ Hitzig: „unendlich sind die Schätze;“ Arnheim: „ohne Ende sind die Kunstgebilde; eine Fülle (כבוד?) von allerlei köstlichem Geräthe.“ Hitzig bemerkt gut: „Doch ist תכונה eigentlich von Gold und Silber unterschieden, und wohl zunächst von kostbaren Gewändern (Job XXVII, 16) zu fassen, neben welchen nun noch köstliche Geräthe, goldene und silberne Kleinode, erwähnt werden.

v. 10. Ach, wie stellt sich jetzt das einst so herrliche und trotzige Ninive dar? „Zerrissen, zerfetzt, zerfleischt, von Schrecken und Zagen übermannt!“ Statt der Adjectiva haben wir im Grundtexte Nomina, und zwar gleichlautende und gleichbedeutende: „Oede, Verödung, Verheerung (Ewald)!“ Hiero-

nymus hat in בוק als Grundbedeutung „zerreissen“ festgehalten, nicht „ausleeren“ (vergl. בקק stossen, بَقَّ, = פוק, daraus zerreissen nach Meier). Er bezog die Prädikate auf die personificirte Königsstadt Ninive (nicht das Land), von der Nahum weiter sagt: *et cor tabescens etc.* Das Nom. ohne Verbum setzt der Hebräer wie den *inf. absol.*, um einen Zustand zu bezeichnen; der Lateiner wählt dafür den *abl. absol.*, den Hieronymus im Commentare gesetzt hat: *Sub metaphora captivae mulieris, Ninive dissipata, scissa, lacerata describitur: tabescente corde etc.* — *tabesco*, schmelzen, zerfliessen, gerne vom Schmerze, von Sorge und Kummer gebraucht; wir lieben den Ausdruck: „zagenden Herzens,“ das Herz als Sitz des Muthes (herzhaft); vergl. Is. XIII, 7: „darum werden alle Hände schlaff und jedes Menschenherz zerschmilzt.“ *dissolutio geniculorum*, Hieronymus *dissolutis genibus*, d. i. wankende, schlotternde Kniee. *defectio in renibus*, „Ermattung in den Nieren“. An den andern Stellen gibt er חלחלה genauer: Is. XXI, 3 *dolor*, und Ezech. XXX, 4, 9. *pavor* (Zittern — חול): „Schmerz (Zittern) in den Hüften (Lenden — wofür Hieronymus gleich Nieren gewählt hat).“ Die drei Redensarten enthalten keine Steigerung, sondern schildern in malerischer Ausführlichkeit den höchsten Grad der Verzagtheit und des Schreckens, vergl. Daniel V, 6: „Da wechselte der König seine Farbe, und seine Gedanken schreckten ihn, und die Bande seiner Hüften lösten sich und seine Kniee schlugen aneinander.“ Zum letzten Versgliede vergl. Joel II, 6; statt *redigentur in ollam* hat er hier *sicut nigredo ollae*, im Hebräischen ist der Text an beiden Stellen ganz gleichlautend. — Ueber die Schätze Ninive's und ihre gewaltsame Plünderung vergl. Strauss: *Auri et argenti immensam copiam Nini congestam fuisse, fabulosae fere veterum narratiunculae probant; non defuerunt enim in illa regione uberrimae metallorum fodinae. Quantum autem in arte metalla pretiosa fabricandi profecerint, cum ex ipsis eorum monumentis, tum ex Aegyptiacis intelligitur, in quibus auctore Birchio praestantissima vasa ex auro argentoque, capita leonina aliasque referentia figuras, ab Assyriae propriae incolis oblata saepius reperiuntur. Vestium textarum praestantiam regum deorumque pallia in tabulis expressa hodieque*

testantur. At vero direpta ea omnia sunt ab hostibus, a Domino immissis; atque indiciis satis certis comprobatur, spoliata et evacuata esse palatia, priusquam cremarentur. Cfr. Bonomi pag. 326—336: *It is evident from the ruins that both Khorsabad and Nimroud were sacked and then set on fire. „She is empty and voide and vaste." Neither Botta nor Layard found any of that store of silver and gold, and pleasant fourniture which the palaces contained; scarcely anything, even of bronze, escaped the spoiler etc.* S. 78.

v. 11. Aber in der That — so verbindet den prachtvollen Epilog (Vers 11—13) Ewald treffend mit dem Ganzen — kann man es nicht anders erwarten: Ninive war ja seit alten Zeiten der Ort, wo die assyrischen Krieger und Tyrannen den Raub der ganzen Welt verbargen, und dass dieser Raub wieder zum Raube werde, ist nur der höhern Gerechtigkeit entsprechend. So ruft also die Rede wie frohlockend aus: Wo ist nun das Raubnest, wohin das Löwengeschlecht so lange ungestört ging, seinen Raub zu bergen und zu zehren? „Löwenhöhle und Löwenweide" sind nicht synonym und identisch, sondern zu trennen. Die „Höhle" ist Ninive, die „Weide" Assyrien. Von Ninive aus ging der Löwe auf seine Weide, und Keiner war, der schreckte. Nun erklärt sich das scheinbar müssige *ut ingrederetur* von selbst: aus seiner Höhle bricht *(ivit)* der Löwe hervor, seine Weide zu durchstreichen *(ut ingrederetur). et non est etc....* nichts scheucht, schreckt ihn, nirgends erblickt er einen Feind. *catulus leonis* ist Apposition zum vorhergehenden *leo*, als dessen nähere Bestimmung, ein junger, kräftiger, beutelustiger Löwe. *non est qui exterreat* = „ruhig, unangefochten, unbelästigt," vergl. Mich. IV, 4. Soph. III, 13; es steht geradezu sprichwörtlich vom „friedlichen, sichern Wohnen", Jer. VII, 30. XXX, 10 u. s. w. Statt לביא (Löwinn) las Hieronymus mit den Alten (LXX, Syrer, Chaldäer) לבוא, ebenso Kenn. 72. לבא *(defective)* 96. Sie kannten die Bedeutung von לביא recht wohl (vergl. Vers 12), aber hier drängte sie das folgende שם von selbst zur Lesart לבוא, nicht weniger die schleppende Häufung von Synonymen: „Da gehet Löwe, Löwinn dahin, der junge Leu." Zur Wurzel לביא vergl. Meier (gegen Gesen. und Fürst) לבה, glänzen, von der röthlichen Farbe. — Wenn

Nahum fragt: Wo ist Ninive, die Löwenhöhle, und Assyrien, die Löwenweide? so ist allerdings Assyrien nicht vom Erdboden verschwunden, aber es hat doch aufgehört, eine unangefochtene, sichere Weide für den Assyrier zu sein; für ihn gibt es daselbst keine Weide mehr.

v. 12. Wir haben die Frage *ubi est* nicht zu wiederholen, wie Rosenmüller und Maurer dafür halten: *ubi est leo capiens?* Der Prophet beschreibt in direkter Rede den Löwen und seine Höhle: „Wahrlich ein furchtbarer, gewaltiger Löwe war's und voll Raubes seine Höhle — wie konnte das Alles auf einmal verschwinden?" Die Antwort folgt: weil es Gott so beschlossen hat (Vers 13). *sufficienter*, hinreichend, zur Genüge, nach Bedarf; das hebräische בדי „für Bedarf" entspricht geradezu unserm „für". Der Nachdruck liegt auf „rauben", er raubte, dass Junge und Löwinn davon genug haben, das Letztere zur Erweiterung des Bildes, indem die Löwinn selbst auch auf Raub ausgeht. Es wäre wohl eine verkehrte Applikation, wenn wir „Löwinn" direkte auf die Königinn übertragen wollten, für die der assyrische König die Welt plünderte. טרפה (*rapina*), Nebenform von טרף (*praeda*), daher hier weniger Zerrissenes, als Abgerissenes, d. i. Geraubtes.

v. 13. Bei der Darlegung des göttlichen Urtheils kommt Nahum wieder in die Gegenwart zurück, da Ninive noch steht. Der Vers bildet den Schluss der ganzen Rede, sowie er speziell die Möglichkeit der Zerstörung eines solchen Raubnestes nachweist. „Siehe, ich will an dich (III, 5 nochmal)", kein Anderer, darum bist du verloren. „Verbrennen zu Rauch," wir sagen: zu Asche; beides findet statt. „Und deine jungen Löwen (*leunculos*)" statt: deine Krieger, wegen des vorigen Bildes, Ninive eine Löwenhöhle. „Beute, Raub," ist alle Herrlichkeit und Pracht Ninive's; seine Paläste wie sein Gold und Silber — Alles wird vernichtet, vertilgt. „Bothen," d. i. die Ueberbringer königlicher Befehle, welche von Ninive in alle Welt ausgingen; Hieronymus: *nec tributa exiges, nec audientur per provincias tuas emissarii tui.*

Cap. III.

v. 1. *Vae*, hier Ausruf des Unwillens, Hab. II, 6. *sanguines*, Blutschulden, Hab. II, 12. *mendacii* von *universa* regiert, wie *dilaceratione* von *plena*. Hieronymus las כלה (*fem.*) statt כלה (das *suff.*), parallel zu מלאה, beide Adjektive als Prädikate von *civitas*. „Ganz an Lüge," vollständig an Lüge (Lug und Trug) ist etwas Anderes als „voll der Lüge"; es bezeichnet eine Stadt, in der sich jede Gattung von Lug und Trug findet, der keine Sorte des Truges abgeht. Hieronymus selbst sagt: *Vae civitas, in qua nulla veritas, sed omne mendacium;* ironisch würde *integra mendacii* (ganz ungeschwächt und unverkürzt an Lug) gut passen. *mendacium* ist Lügenhaftigkeit im ganzen Thun und Lassen, hier vorzüglich Treulosigkeit gegen andere Völker (nicht Götzendienst, wie *mendacium* sonst, aber nur bei Juda, steht). Der Prophet schildert Ninive in seiner Haltung den andern Städten und Reichen gegenüber. Hieronymus gut: *Describitur potentia ejus, i. e. Ninive; et sub lamentatione crudelitatis arguitur. Vae civitas sanguinum, in qua nulla veritas . . . plena rapina et laceratione praedarum.* — *dilaceratio*, Zerreissung, von Hitzig speziell vom Zerreissen des Löwen und somit = Mord erklärt; da aber der Prophet das Bild vom Löwen schon verlassen und Ninive gerade zuvor eine Stadt der Blutschulden (d. i. des Mordes) genannt, nehmen wir Zerreissung besser allgemein von: knicken, zerbrechen, zerstören, wofür פרק zunächst spricht; vergl. מפרקת das Genick. Die Bedeutung „Raub", Gesen. *thes.*, ist in das Wort hineingetragen. פרק wurde von den alten griechischen Uebersetzern verschieden gegeben; nachdem sie Hieronymus aufgezählt, theilt er uns auch die seines hebräischen Lehrers mit, ohne sie indess selbst zu adoptiren: *Hebraeus Pherec non excervicationem . . . sed gubernaculum, i. e. κυβερνισμόν interpretatus est.* Der Rabbi muss פרק, als ein *nom. masc.* „der Brecher" (vergl. עבר, מלך) genommen und auf das Steuer (den Wogenbrecher?) übergetragen haben. *a te* fehlt im Hebräischen, von Hieronymus supplirt. *rapina*, Raub, aktiv: das Rauben und Plündern. Man kann ימיש auch transitive nehmen, so dass Ninive das Subjekt bildet: „sie lässt nicht fahren Raub," sie lässt vom Rauben und Plündern nicht ab.

v. 2. Aber der Sünde folgt die Strafe auf der Ferse nach. Nahum hört und sieht die Strafwerkzeuge, wie sie hereinbrechen mit ihren blutigen Folgen für Ninive. *Tam pulchra,* sagt Hieronymus, *juxta Hebraicum, et picturae similis ad proelium se praeparantis exercitus descriptio est: ut omnis meus sermo sit vilior.* — *vox flagelli,* wozu er bemerkt: *vocem pro sonitu accipiamus; impetus* רעש, das Rauschen, Gerassel; Hieronymus umging die wörtliche Uebersetzung, um nicht *sonitus* mit *vox* verbinden zu müssen; *impetus,* der rasche Lauf eines Fahrzeuges, wir gebrauchen dafür dem Hebräischen entsprechend: Gerassel der Räder. Ewald übersetzt gut: „Horch Peitsche und horch Rauschen des Rades!" *equi ferventis,* noch abhängig von *vox,* aber ohne Noth. *frementis* דהר, das nur noch als *nom.* דהרה Richt. V, 22 vorkommt, wo Hieronymus wenigstens die Grundbedeutung richtig ausdrückt (*fugientibus impetu, per praeceps ruentibus*). דהר heisst laufen (*δρα-μω*), so dass *fremens* die Wirkung des Laufens enthält, und bildlich für dasselbe steht: schnaubende Rosse. Hieronymus zog diess vor, weil er *vox* noch herabbezog und der Ausdruck an poetischer Schönheit gewann. Eben so gab er auch מרקדה (רקד aufhüpfen, Joel II, 5 *exilire,* Is. XIII, 22 *saltare* u. s. w.) mit *fervens,* aufwallend, weil dieses gleichfalls jede heftige und rasche Bewegung ausdrückt. Das *tert. comp.* liegt hier aber nicht im „heiss werden", sondern im „auf- und abwogen"; die Wagen wogen und rollen daher wie Meereswellen. *et equitis ascendentis* gehört nach dem Hebräischen zum folgenden Verse, wohin es auch besser passt, indem Nahum von dem, was er hört, übergeht auf das, was er sieht: Reiter steigen auf ihre Rosse, Schwerter glänzen, Speere blitzen. Das schwierige מעלה hat Hieronymus mit den LXX und dem Chaldäer intransitive genommen und nach Jer. XLVI, 4 erklärt: „Spannet Rosse an, und sitzet auf (עלו), Reiter!" In derselben Weise nimmt es auch Hitzig, indem er מעלה als Partic. Kal zu יעלה erklärt; ein solches Partic. ist wohl zweifelhaft, aber oft vorkommende Verba verlieren auch sonst nicht selten im Hiph. die causative Bedeutung und besonders im Partic., und spätere Schriftsteller gebrauchen mehr als frühere Hiph. geradezu für Kal; vergl. Ewald *kr. Grammat.* S. 190 flgd. Maurer mit Gesen. (*thes. s. v.* עלה) übersetzen: „das Ross

bäumt sich" — aber das heisst ja auch das Hiph. in intransitiver Bedeutung nehmen; denn „sich bäumen", *tollens se arrectum*, ist nichts anders als aufsteigen. Die andere (nicht sprachliche) Einwendung Maurer's: *non convenit in hunc locum significatio*, ist pure Einbildung. Nahum sagt nirgends, dass sich die Heere schon mitten im Handgemenge befänden, wie er meint: *media versamur in pugna .... dudum in equos ascenderunt equites*.

v. 3. Die Gen. *gladii* und *hastae etc.* sind noch immer in Abhängigkeit von *vox*, Vers 2, aber mit Unrecht. Die Nominative stehen mit Vocativ-Bedeutung. *micans gladius* wörtlich nach dem Hebräischen *flamma gladii*, ebenso *fulgur hastae* für *hasta fulgurans*. — *ruina*, פֶּגֶר, eigentlich: Leichnam, wie es Hieronymus auch an den andern Stellen übersetzt: Is. XIV, 19. XXXVII, 36. Am. VIII, 3 *(multi morientur)* u. s. w.; *ruina* = Niederlage, Tod, *ille dies utramque ducet ruinam*, *Hor*. Hieronymus vermied *cadaver*, weil es gleich wieder folgt, und er sich sichtlich Mühe gab, die Schönheit des Grundtextes in der Uebersetzung nicht verloren gehen zu lassen. *et corruent sc. hostes*, die ebenbeschriebenen Sieger; *corruere* (כשל) ist hier straucheln; die Zahl der Erschlagenen ist so gross, dass sie dem Fortschritte der Sieger ein Hinderniss in den Weg legen; aufgehäuft liegen sie in den Strassen, darüber man nur mit Mühe und strauchelnd steigt. *in corporibus suis sc. interfectorum*, wie Hieronymus selbst bemerkt: *in cadaveribus corruent interfectorum: αὐτῶν enim, et suis, et eorum utrumque significat*. Hieronymus und die LXX lesen nach dem Keri וכשלו, der Chaldäer und Syrer nach dem Chetib יכשלו.

v. 4. Schon oben (Vers 1) war in einer Klage über Ninive's Gewaltthätigkeiten *implicite* der Grund ihres Sturzes angedeutet. Dasselbe geschieht hier *explicite* in einem Bilde und so, dass die Worte Gott in den Mund gelegt werden. So geläufig die Vergleichung einer Stadt oder eines Landes mit einer Buhlerin ist (Is. XXIII), so schwer hält es hier, den eigentlichen Vergleichungspunkt herauszufinden. Am nächsten scheint mir immer die nicht beachtete Stelle 2 Kön. IX, 22 zu liegen: „Ist Friede, Jehu? und er sprach: Was Friede bei den Hurereien (זנוני) Isebels (Jezabels), deiner Mutter, und bei ihren vielen Zaubereien (כשפיה הרבים)?" Die sonst nirgends mehr vorkommende Ver-

bindung von זנונים und כשף, und die übrige fast wörtliche Uebereinstimmung (כשף selbst kommt ausser diesen Stellen nur noch Mich. V, 11 und Is. XLII, 9, 12 vor) scheint mir eine Anspielung auf Jezabel zu enthalten, so dass Ninive eine Jezabel genannt und mit demselben schrecklichen und schmachvollen Ende bedroht wird. Zürnend ruht das Auge Gottes auf Ninive, der üppigen Weltstadt, die durch den Zauber ihrer Reize alle Völker fesselte, verlockte und — plünderte, sich selbst bereichernd. Die in Ninive aufgethürmten Schätze sind die einer Buhlerinn, ihre ganze Herrschaft und Gewalt die einer Alles bestrickenden Hetäre. Auf die Mittel und Wege, wie Ninive und Assyrien zu Reichthum und Gewalt kamen, nimmt der Prophet keine weitere Rücksicht, als die der Sündhaftigkeit und Unerlaubtheit; ob sie sonst noch mit den Mitteln einer Buhlerinn harmoniren oder nicht, bleibt bei Seite; er betrachtet nur das Resultat: Ninive in seinen Reichthümern, seiner Herrlichkeit und Macht ist eine gewaltige Jezabel: deren Ende sie aber auch theilen wird. Daher ist es wohl ebenso falsch, mit Umbreit unter den Zaubereien die „trügerischen Bündnisse (?)“ zu verstehen, womit sie ganze Völker an sich gelockt, oder (Hitzig) die „betrügliche Freundschaft und arglistige Politik“, als gar nach Ewald Ninive „eine alte (!) Buhlerinn“ zu nennen, „die durch unedle Künste aller Art ihren Wohlstand zu erhalten sucht.“ Bei all diesen Erklärungsversuchen wird das Bild über Maass gepresst und darum missdeutet. Schwierig ist noch das letzte Versglied: *quae vendidit* (genauer *vendentis*) *gentes in fornicationibus suis*. „Völker verkaufen“ = verhandeln, ist ein starker Ausdruck für: ganz nach Belieben verfahren, Völker wie eine Waare hingeben. *in fornicationibus*, „durch oder mit ihren Buhlereien;“ die Jezabel Ninive hat sich durch ihre Buhl- und Zauberkünste in den Besitz der Völker und Stämme gesetzt, die sie verhandelt (verkauft), mit denen sie nach Willkühr schaltet. Höchst geistreich ist die Combination Hitzig's, מכר aus dem arab. مكر = כמר, כבר „verstricken“ zu erklären; aber der hebräische Sprachgebrauch ist dagegen. Ich glaube, dass מכר zugleich eine Andeutung auf jene Nebenbedeutung des *v.* זנה enthält, wornach der Hebräer jeden Verkehr mit fremden Völkern זנה, und Handel

und Umgang damit זנות nennt. Eine solche Händlerinn (זונה) ist Ninive und siehe — sie verhandelt Völker und Stämme. — *speciosa et grata*, im Hebräischen zusammengezogen טובת חן „gut an Anmuth", von lieblicher Anmuth. Zu *habentis maleficia*, "בעלת, vergl. oben I, 2 *habens furorem*. Zu *familias* Am. III, 1 (*cognationes*).

v. 5. Die Züchtigung Ninive's unter demselben Bilde, unter dem ihre Sünde dargestellt wurde: Scham und Schande einer Buhlerinn wird ihr endliches Loos sein, und die vor aller Welt gesündigt hat, muss auch vor aller Welt beschämt werden. Hab. II, 15, 16. Zu קלון Os. IV, 18. Zum ganzen Ausdrucke Ezech. XVI, 36—42, wo das Bild zugleich erklärt wird. Die Entblössung des Weibes ist sowohl Aufdeckung der Schuld, als Anfang der Strafe, wie Hävernick (Comment. zu Ezech. S. 248) richtig bemerkt. Ungewisser ist der Ursprung dieser Ausdrucksweise. Hitzig zu Os. II, 12 (10) meint, ein solcher Akt sei buchstäblich an schlechten Dirnen zur Strafe vollzogen worden, wie diess aber durch kein Beispiel belegt werden kann, so streitet auch das natürliche Gefühl dawider. Besser wird der Ausdruck für ein blosses, starkes, prophetisches Bild genommen, dem die Entschleierung des verdächtigen Weibes beim Trinken des Fluchwassers (Num. V, 18) zu Grunde lag. Schon die Rabbinen sahen im Ritus der Aufdeckung des Hauptes eine Entehrung des Weibes, denn das Verhüllen des Hauptes war Zeichen der weiblichen Scham und Sittsamkeit. Die Entblössung des Hauptes steigert sich im prophetischen Symbole zu einer Entblössung der Scham selbst, um das vollste Maass der Schande und Beschämung auszudrücken. Das Bild vom „nackt ausziehen" steht in Verbindung mit *ignominia* (das schändliche Thun und Treiben) für Beraubung des Schmuckes, der falschen Reize und Lockungen. Nackt erscheinen heisst in seiner ganzen widerwärtigen, durch Sünde entstellten Hässlichkeit dastehen, so dass nichts mehr, wie bisher, die Schändlichkeit eines solchen Lebens zudeckt, gleichsam vergessen macht.

v. 6. Die des Schmuckes Entkleidete wird mit Gräuel und Unrath bedeckt (beworfen). *abominatio* שקוץ, von Allem, was durch das Gesetz zu berühren und essen verbothen war, was Eckel und Abscheu erregt (Schmutz, Aas u. s. w.). *contumeliis*

efficiam im Hebräischen Ein Wort נִבַּלְתִּי; ebenso hat Hieronymus richtig Mich. VII, 6 *contumeliam facit;* die Ableitung Hitzig's von נְבֵלָה (Aas), „mit Aas bewerfen," ist unbegründet und unnöthig; die sichere und allgemeine Bedeutung des Piel נבל Schande bringen, reicht vollständig aus; der Prophet geht vom Speziellen auf's Allgemeine über: „mit Koth bewerfen, schmählich behandeln." *exemplum* frei aber gut רֹאִי, genauer *spectaculum*, Ezech. XXVIII, 17: *ante faciem regum dedi te, ut cernerent te.* 1 Kor. IV, 9: *spectaculum facti sumus mundo.*

v. 7. „Zurückbeben" vor dem gräuelhaften Anblicke, der sich darbiethet; er hat etwas Schreckliches erwartet, aber der Anblick selbst übertraf alle Erwartung. „Und er wird sagen: Zerstört ist Ninive," mit innerer Befriedigung; denn die Stadt traf nur, was sie verdiente. Die ganze Darstellung ist ausserordentlich lebhaft, schön und wahr: Die Völker erwarten ein strenges Gericht über Ninive: beim wirklichen Anblicke desselben sind selbst sie überrascht, aber sie sammeln sich schnell wieder und bezeugen laut ihre Zufriedenheit; Keiner hat mit der Zerstörten Mitleid. „Das Haupt schütteln" ist sonst Gestus des Spottes, hier des Mitleids. Hieronymus hat *caput* supplirt, wie er selbst bemerkt: *In Hebraeo non habetur caput, sed nos apposuimus, ut sensus manifestior fieret,* und erklärt die Redensart: *quis dolebit super te;* die Grundbedeutung von נוד ist „schwanken", davon übergetragen „trauern", das Hiph. kommt geradezu mit ראש vor Jer. XVIII, 16 יָנִיד בְּרֹאשׁוֹ, *quassare caput.*

v. 8. Der Prophet zeigt an einem schlagenden Beispiele, wie wenig sich Ninive illusorischen Hoffnungen hingeben dürfe. Das Recht der Wiedervergeltung: „Auge um Auge, Leben um Leben," wird an ihr unerbittlich ausgeführt werden. Wie sie (Ninive) das unvergleichliche Theben dem Erdboden gleich machte, also wird auch ihr geschehen — oder: hält sie sich für besser, als Theben, so dass von einer Wiedervergeltung die Rede nicht sein könne? Ich glaube, dass Nahum bei der Nennung Theben's einen doppelten Gesichtspunkt hatte: die Pracht Theben's und das historische Verhältniss ihrer Zerstörung zu Ninive: 1. Theben war Ninive in jeder Beziehung ebenbürtig. Wenn es fiel, warum sollte Ninive nicht fallen? Was beim Einen

möglich war, ist es auch beim Andern. 2. Theben ist durch Ninive zerstört worden. Nach dem Grundsatze: Gleiches mit Gleichem! darf es also nicht verschont bleiben. Wir möchten zwar beim zweiten Punkte eher Juda oder Jerusalem erwarten, für welche Gott das Wiedervergeltungsrecht an Ninive ausübt; aber Jerusalem war von den Assyriern nicht zerstört worden wie Theben, noch hätte es nach seiner Grösse und Herrlichkeit mit Ninive in eine Vergleichung gebracht werden können. — Dass נוא אמון das herrliche Theben in Oberägypten sei, wird, wie ich glaube, von den neuern Erklärern einstimmig angenommen. Das Genauere über diese Stadt siehe in meinem Artikel No (Kirchenlex. v. Wetz. u. Welte.). Die Rabbinen hielten Alexandria für das biblische No. So hat schon der Chaldäer אלכסנדריא, und Hieronymus beruft sich bei seiner Uebersetzung ausdrücklich auf seinen hebräischen Lehrer: *Hebraeus, qui me in Scripturis erudivit, ait, Hebraice No dici Alexandriam, Amon autem multitudinem sive populos, et esse ordinem lectionis: Numquid melior es ab Alexandria populosa ....? Non quod eo tempore Alexandria vocaretur ... sed quia sub nomine primo i. e. No semper Aegypti metropolis fuerit et abundantissima populis.* Letzteres ist aber unrichtig, siehe No. — *in fluminibus* wird durch das folgende *aquae in circuitu* hinreichend erklärt; die „Ströme" sind die Canäle des Nil. Theben auf beiden Ufern des Nil war rings von Canälen umgeben, die es schützten. *flumina*, יאור gerne im Plur. vom Nil, Is. VII, 18. XIX, 6 u. s. w. Zu *divitiae* vergl. Abd. 11; entsprechender wäre hier wohl *fortitudo;* aber Hieronymus bei seinem Dafürhalten, dass der Prophet von Alexandrien spräche, dachte an den Reichthum dieser Stadt, den sie dem Meere verdankte, zugleich war der Schutz, die Stärke noch eigens in *muri* ausgedrückt. *mare*, Meer, vom Nile, wie Is. XIX, 5.

v. 9. Zur natürlichen Festigkeit kamen bei Theben die Heere aus allen Reichen Afrika's wie bei Ninive; vergl. I, 12: *si perfecti fuerint et ita plures*, II, 5: *recordabitur fortium suorum*, worauf Naḥum zurückblickt, um zu zeigen, dass es auch darin Ninive nicht nachstand. — Die alten Uebersetzer lasen עצמה *fortitudo ejus*, statt des Fem. עצמה. *et non est finis sc. Aethiopum et Aegyptiorum*, zwei Länder von unermess-

licher Bevölkerung. *Africa* im Hebräischen פוט, das Hieronymus sonst mit *Libyes*, hier wegen des folgenden לובים mit dem Namen *Africa* (im engern Sinne als römische Provinz) gibt; vergl. seine Bemerkung zu Is. LXVI, 19, wo er *Phul* = *Phud* betrachtet und gleichfalls mit *Africa* übersetzt, indem er hinzufügt: *Phud sive Phul Libyes omnisque Africa usque ad mare Mauritaniae, in qua fluvius hodie qui Phud dicitur et cuncta circa eum regio Phutensis appellatur.* Er hat auch Recht, denn die לובים (*Libyes*) sind ein Theil der grossen Völkerschaften Libyens, jene Libyer, welche zunächst an Aegypten, auf der Westseite der kanopischen Nilmündung wohnten. Dass die לובים identisch seien mit den *ἅπ. λεγ.* להבים, kann keinem Zweifel unterliegen, vergl. Gesen. *thes. s. v.* להב, Delitzsch *Genesis* S. 219. Knobel *Völkertafel*, wo sich das Nähere über diese Namen findet (gegen die willkührlichen Hypothesen Hitzig's). Phut und Libyen erscheinen als Hilfsvölker, Aethiopien und Aegypten als die eigentliche Kernmacht von Theben. Der Grund davon lag darin, dass vielleicht die äthiopische Dynastie in Aegypten mit der Hauptstadt Theben regierte, oder sonst beide Reiche vereinigt waren; siehe Einl. §. 4. Ueber die Vorstellungen der Alten von der Macht und Stärke der Aethiopen vergl. Is. XVIII, 2.

v. 10. Trotz ihrer Stärke wurde sie überwunden und ihrer Einwohner beraubt. Beachtenswerth ist der (im Hebräischen) ganz gleiche Anfang der Verse 10 und 11. גם היא (auch sie), גם את (auch du). Es entspricht der Frage: „Bist du besser?" Da die Antwort unzweifelhaft Nein! lautet, so ergibt sich die Folgerung von selbst: „Wie ihr, so wird auch dir geschehen." Nahum spricht nur von Eroberung, nicht von vollständiger Zerstörung Theben's, was in der That auch nicht erfolgt war. Es war schon unglaublich, dass die im tiefsten Süden gelegene, unzugängliche Stadt von fremden Heeren auch nur erreicht würde. *in captivitatem* (בשבי) ist dem vorhergehenden *in transmigrationem* coordinirt: sie wurde geführt zur Auswanderung, in die Gefangenschaft. *transmigratio* ist (wie גלה) der Akt des Auswanderns und der Zustand der Auswanderung (Exil). Zu *elisi sunt* vergl. Os. XIV, 1; zu *miserunt sortem* Joel III, 3. Abd. 11. Die „Edlen (*optimates*, גדולים, Magnaten)" werden

als Sklaven und darum gefesselt fortgeführt, nachdem über sie zuerst das Loos geworfen worden, wem die Einzelnen als Beute zufielen. Die *optimates* sind dieselben Personen wie die *inclyti:* über sie wird das Loos geworfen, dann führen sie die Sieger fort. — *in capite*, בראש = *in compitis*, an den Strassenecken, oder wie wir mit einem andern gleichfalls bildlichen Ausdrucke sagen: Strassenmündungen. Strauss: *Consuetudinem victricum Asiaticarum gentium fuisse, ut devictos in alias deducerent terras tam e libris ss. quam e veterum scriptis, constat; Assyrios autem praeter ceteros ita egisse, historia simul et ipsa eorum monumenta docent.* Dazu in der Anmerkung: *Monumenta exhibent creberrima captivorum agmina, quorum habitu V. Testamenti verba de miseria deportatorum enuntiata illustrantur; ex. gr. viros compedibus vinctos, baculis militum actos atque incitatos videmus (Bonomi* p. 226, 547; *Lay. Nin.* fig. 60) *mulieres solutis crinibus capita manibus obtegentes (Bon.* p. 235; *cfr. Gosse* p. 359). *Urbium quoque evacuatarum atque desertarum inveniuntur imagines, ad quarum portas exitiosae etiam stant testudines, testes expugnationis, et unde incolae cum mulieribus et infantibus pecoribusque abducuntur (Bon.* p. 277).

v. 11. Der Zusammenhang ergibt sich von selbst: *Quomodo illam* (Theben) *non juvit auxilium sociorum; sic nec tuus, o Ninive! fugiendi finis erit.* Hieronymus. Dass *quaeres ... ab inimico* Hilfe suchen vor dem Feinde heisst, nicht: von dem Feinde, sieht man aus dem Commentare unsers Heiligen: *Inimicis persequentibus quaeres requiem, et non invenies.* „Trunken werden," taumeln und hinfallen; der Trunkene ist Gegenstand der Verachtung und des Spottes. Vom Bilde geht der Prophet zum eigentlichen Ausdrucke über: du wirst Hilfe suchen, was der Trunkene nicht thut. „Trunken werden" *sc.* vom Zornbecher der göttlichen Strafgerichte, der Ninive dargereicht wird, wie es ihn den Völkern darreichte; vergl. Abd. 16. Hab. II, 16. Is. LI, 17, 21: „Arme, Trunkene, doch nicht vom Weine!" — *et eris despecta* נעלמה dem Sinne nach übersetzt, ebenso die LXX und der Syrer, unter den Neuern Rosenmüller, Maurer u. s. w. עלם verhüllen, im Niph. „vergessen, unbekannt sein," davon „verachtet sein". Hitzig übersetzt: „sollst umnachtet sein, d. h. in Ohnmacht daliegen," was aber עלם nicht heisst;

selbst עלף hat die Bedeutung „ohnmächtig werden“ nur im Hithp., vergl. Am. VIII, 13.

v. 12. Der Prophet geht noch um einen Schritt weiter, indem er die Leichtigkeit beschreibt, mit der ganz Assyrien in die Hände seiner Feinde fallen wird, nicht bloss die Möglichkeit. Was kann auch Gott schwer fallen, wenn er etwas will? Hat es der Herr beschlossen, dann werden die stärksten Festungen — Frühfeigen für die Belagerer, und die tapfersten Heere — Weiber. Nahum spricht von keiner Verweichlichung, welche die Kraft Assur's geschwächt hätte, noch von einer falschen Sicherheit, in der sie den natürlichen Schutz des Landes, seine Burgen und festen Plätze, vernachlässigt hätten; er beschreibt Assyrien nicht, wie es ist, sondern zu was es wird, sobald Gott will, mag auch der Schein noch so sehr dagegen sein. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir die beiden Verse 12 und 13 betrachten; sie enthalten eine Vorhersagung und schliessen sich enger den folgenden Versen an als den vorhergehenden. — *munitiones*, die festen Städte Assyriens, nicht die Befestigungen Ninive's selbst. — *grossus* die unreife Feige, hier die Frühfeige, wie Hohel. II, 13. Apokal. VI, 13, welche für eine grosse Delikatesse galt (Is. XXVIII, 4); sie fallen bei der geringsten Erschütterung vom Baume, wodurch das Bild noch nachdrücklicher wurde.

v. 13. Der Prophet leitet mit „siehe“ die Begründung des paradoxen Satzes ein: „dass die Burgen wie Frühfeigen fallen.“ Siehe, das geschieht, weil sie nicht vertheidigt werden: Weiber bilden die Heere, offen stehen die Thore. Der Schluss: „Feuer verzehrt deine Riegel,“ enthält die Erklärung des Bildes: Sie fallen wie Feigen in den Mund des Essenden. — „Dein Volk,“ die Kriegsheere im Allgemeinen, welche zunächst den Weg zu den Festungen vertheidigen sollen; sie stäuben auseinander wie Weiber. Wenn nun der Feind vor der Festung selbst anlangt, werden ihm die Thore geöffnet, da Niemand ist, der sie vertheidigte. „In deiner Mitte“ vom ganzen Lande. Hitzig bemerkt gut: „Die Begriffe Ninive und Assur gehen in einander über; und בקרבך umfasst mit der Stadt auch das Land.“ *ad apertione pandentur*, bekannte Verstärkung durch den *Inf. absol.*, *aperiendo aperientur*. „Die Thore des Landes sind die eben-

bezeichneten Burgen, gerade wie das folgende Schlösser, wörtl. „Riegel". Sie verwehren den Zutritt in ein Land.

v. 14. Nichts hält somit die Einschliessung von Ninive auf, dem Nahum zuruft, sich vorzusorgen, dass es nicht überrumpelt werde. Der Zuruf ist wie oben II, 1. *Hauri*, erklärt Hieronymus, *aquam, et cura, ne potus desit obsessae munitioni, lateres confice, ut interrupta murorum struas, prope est enim obsidio.* — *exstrue*, חזקי wörtlich: kräftige, d. i. bessere aus, denn die Festungswerke stehen schon; von stark verfallenen, lange vernachlässigten Werken kann man auch *exstruere* gebrauchen; als solche dachte sich Hieronymus die Mauern Ninive's in Folge der Sorglosigkeit seiner Bewohner. Das zu באי בטיט *(intra in lutum)* ganz parallele רמסי בחמר (tritt in den Lehm, Ziegelerde) hat Hieronymus frei übersetzt: *calca subigens*, indem er כחמר gelesen zu haben scheint: „und trete wie Lehm," woraus sich sein *subigens* (knetend) erklärt. Er hatte kein entsprechendes Nomen, da er *lutum* schon zuvor gesetzt, und wählte dafür die Umschreibung. Unbestimmt ist sein *tene laterem*, worüber er sich auch nicht weiter ausspricht. Wir müssen bei der ganz wörtlichen Uebersetzung „halte den Ziegel" bleiben, aber das folgende *ibi comedet etc.* enge damit verbinden: Halte (ergreif, nimm) Ziegel — da wird dich Feuer verzehren. Nahum unterbricht sich selbst in seiner Schilderung der Anstrengungen Ninive's zu ihrer Vertheidigung: „Während die Einwohner noch Lehm treten und die Ziegel ergreifen (halten), um sie zu brennen, in den Ziegelofen zu werfen, ergreift sie selbst das Feuer." חזק im Hiph. heisst in der That „ergreifen, festhalten (Deut. XXII, 25. XXV, 11 u. s. w.)", und מלבן hielt Hieronymus mit den Alten insgesammt für eine Nebenform von לבנה (Ziegel, vergl. 2 Sam. XII, 31 *later*, Jer. XLIII, 9 *murus latericius*, sonst kommt מלבן nicht mehr vor), so dass sich sein Text leicht aus dem Hebräischen eruiren lässt. Ueber das letzte Versglied sind die neuern Erklärer nicht einig; Arnheim hat: „fasse die Ziegelform;" Ewald: „ergreife den Ziegelofen;" gewöhnlich: „mache fest den Ziegelofen," damit er aushalte, ein starkes Feuer ertrage u. s. w.

v. 15. Wir kennen den engen Zusammenhang mit Vers 14; „da (*ibi*, שם)" von der Zeit und dem Orte. Während die

Einwohner noch die Ziegel in den Händen halten, trifft sie das Verderben. Der Hebräer hat vom Schwerte wie vom Feuer denselben bildlichen Ausdruck „fressen“. Feuer frisst Ninive, indem seine Paläste niedergebrannt, das Schwert, indem seine Einwohner getödtet werden. Mit Feuer und Schwert in einem Lande wüthen, ist auch bei uns geläufig. — *devorabit (sc. gladius) ut bruchus* — die Heuschrecke als Bild einer Verheerung, die nichts verschont und nichts übrig lässt. Dasselbe Bild stellt er nun gleich mit einem zweiten und selbst noch mit einem dritten Vergleichungspunkte auf, von der Menge und von dem plötzlichen Verschwinden der Heuschrecken hergenommen. Nur müssen wir eine kleine Pause denken, und durch sie das erste Vergleichungsglied vom zweiten und dritten trennen, während wir letztere untereinander zu verbinden haben. Der Nachsatz zu *congregare ut bruchus* folgt in *bruchus expansus est*, er fehlt nicht. *congregare*, „sammle dich an,“ d. i. häufe dich auf, wie *multiplicare* zeigt, beidemal im Hebräischen Ein Wort התכבר; es ist richtig übersetzt, denn die spezielle Bedeutung von כבר ergibt sich durch die Vergleichung mit Heuschrecken (die sich nicht „gross machen“, wie Ewald übersetzt) und durch das parallele הרבית in Vers 16. „Häufe dich“ enthält dieselbe Aufforderung wie Vers 14: „schöpfe Wasser,“ nemlich: mache jedweden Versuch zur Rettung, er wird misslingen. Zu *bruchus* (die noch ungeflügelte Heuschrecke, der Käfer) und dem hebräischen ילק und ארבה vergl. Joel I, 1. Rosenmüller und nach ihm Ackermann führen die Erklärung des Victorius über *bruchus* an (*Tom. VI. operum S. Hieron. edit. Valarsii. Veronae* 1736. p. 576): *Est autem bruchus parva illa locusta absque alis, nigra gryllis simillima in terrae foraminibus sese abdens etc.*; aber gegen diese Erklärung spricht Vers 16: *bruchus avolavit*.

v. 16. Nun folgt speziell, was sich anhäufen möge und in der That aufgehäuft hat: *negotiationes*, *custodes*, *parvuli*, was Nahum noch beliebig hätte erweitern können. Aber statt im Imperf. (oder Optat. „mögen viel sein“) fortzufahren, geht er auf das Perf. über; denn in der That ist vorhanden, was er Ninive zuruft. — *negotiationes* nach der Erklärung des Hieronymus *causa pro effectu* für „deine Schätze (*congregaveris sicut astra*

coeli divitias tuas)", statt des *nom. participiale* רֹכֵל (Handelsmann) las er wegen des fehlenden ו (רוכל) wahrscheinlich eine Sägolatform רֶכֶל oder רְכֻל „die Handelschaft", die einfachste Nominalbildung aus dem Verb., doch ist die Lesart der Masorethen vorzuziehen: „Deiner Kaufleute sind mehr als Sterne am Himmel; aber was hilft's? Sie verschwinden." *expansus est* (פשט intrans. „sich verbreiten, ausbreiten") ist vom „auswachsen" zu verstehen, sich vollständig entfalten und entwickeln, weniger vom Ausbreiten der Flügel, denn der *bruchus* hat noch keine Flügel, aber sie wachsen ihm, und wenn er entwickelt ist, fliegt er davon. Vergl. Hieronymus zu unserer Stelle: *Attelabus ... parva locusta inter locustam et bruchum: et modicis pennis reptans potius quam volans, semperque subsiliens; et ob hanc causam ubicunque orta fuerit, usque ad pulverem cuncta consumit, quia donec crescant pennae abire non potest.* Da פשט auch „ausziehen" heisst, z. B. ein Kleid, so wird es hier geradezu mit „sich häuten (Ewald)" übersetzt, was mit der Vulgata dem Sinne nach übereinstimmt, und allein richtig ist gegen Rosenmüller *exspoliabit* u. A. A.

v. 17. An die Kaufleute reihen sich die Führer *(duces)* und die Kleinen *(parvuli)*. Da man die Kleinen führt, haben wir wohl nur einen allgemeinen Gegensatz: Gross und Klein, Hoch und Nieder. Hieronymus nahm vielleicht נזר = נצר und las das Particip Piel מְנַצֵּר (für das masorethische ἅπ. λεγ. מִנְּזָר), „der Behüthende, Bewahrende," wenn er nicht etwa die rabbinische Erklärung schon kannte. Das zweite Wort טפסר reduzirte er auf die Wurzel טף (trippeln, טף als *nom.* Kinder, Familie), טפסר = טפטר nach der Form צַנְתָּר *(canalis)*, עַכְבָּר u. s. w.; das Wort kommt noch Jer. LI, 27 vor, wo es aber Hieronymus als *nom. propr.* las: *Taphsar*. Ewald hält מנזר und טפסר, wozu er noch הצב (II, 8) zählt, für assyrische Wörter, deren Bedeutung nur muthmasslich angegeben werden könne. „Die Erklärung dieser Worte war schon den alten Uebersetzern schwer und ist es uns ebenfalls, so lange von der altassyrischen Sprache noch keine sichern Quellen entdeckt, oder die in jenen Gegenden gefundenen Keilinschriften noch nicht entziffert sind. Nach dem blossen Zusammenhange der Rede zu

schliessen, muss הַצָּב Name der Königinn sein; טִפְסַר hat Jer. LI, 27 etwa die Bedeutung eines Hauptmannes ...; מִנְּזָר ist ... vielleicht so viel als Söldling." Die gewöhnliche Erklärung von מִנְּזָר ist (nach Kimchi): *coronati*, *principes*, nach der Form מִקְדָּשׁ mit *dag. euph.*; die von טִפְסַר *dux bellicus*, Hauptmann, aber mit unbestimmter Ableitung, vergl. Gesen. *thes.* I, 554, Fürst, *Conc.* f. 458, der nur sagt: *ut videtur persicum (sc. nomen)*. Der Zusammenhang spricht nicht dafür, daher hält Hitzig מִנְּזָר für andere Schreibart statt מַמְזֵר der „Mamser, Fremdling", und hat bei טִפְסַר die Uebersetzung der LXX συμμικτός adoptirt, ohne sich über Form und Bildung des *nom.* selbst in dieser Bedeutung weiter zu erklären. Meier (Wurzelwörterb.) leitet מנזר von מזר scheiden, trennen ab, מְזָר = מנזר der Getrennte, Andere = Fremde, Lohnsoldat, oder nach dem arabischen مُنْزِرٌ *fortis*, der Tapfere u. s. w.; טִפְסַר von טפר = תפר, תפל zusammennähen, zusammenziehen, صَفٌّ *series homines in seriem dispositi*, so dass das *nom.* „der Haufen, Trupp, das Heer" heisst, wie Jarchi zu Jer. LI, 27 חיל hat. Darnach übersetzt er: „Deine Söldlinge sind wie Grillen und deine Truppen wie ein Heuschreckenhaufen (S. 653 flgd. und 685 flgde)." — *locustae locustarum* wie *saecula saeculorum*, unzählbare Heuschrecken, Heuschreckenhaufen, wörtlich und passend dem Hebräischen nachgebildet. — *die frigoris* „Tag (Zeit) der Kälte", d. i. so lange die Sonne nicht aufgegangen ist, *dies* (יום) im weitern Sinne = *tempus*. Bei der Kälte erstarren die Flügel, und die Heuschrecken suchen windstille Plätze auf, daher steht auch *sepes* (Zaun) im weitern Sinne für „Wand, Gehöft". *et non est cognitus* (man kennt nicht) die bekannte Umschreibung für das Adverb. „spurlos, ganz und gar"; gewöhnlich steht *et non inventus est* Ps. XXXVI, 36. Ekkli. XXXI, 20 u. s. w. Strauss folgt in der Uebersetzung des Wortes מִנְּזָר den Rabbinen, wozu er bemerkt: *Haec verbi notatio confirmatur eo, quod duces Assyriorum, nec duces solum, verum omnes etiam, qui supremis muneribus regiis fungebantur, diademalis et coronis pretiosisque vittis erant ornati, uti docent monumenta.* Die Einwendung, dass die Führer nicht leicht mit Heuschrecken verglichen werden könnten, beseitigt er mit den Worten: *Principum non tantopere est*

insistendum, possunt omnino duces et proceres cogitari. Atque ut de ducibus militaribus in utraque voce (nemlich מנזר und טפסר) *enucleanda praeter caetera cogitemus, movemur etiam eo, quod in regia expeditionum et victoriarum commemoratione, titulis coneatis fere expressa, tria praesertim militum genera commemorantur, quae Rawlinsonius anglico sermone reddidit: „leaders, captains, and men of war," sive „superior officers, captains, and fighting men", e quibus duae ducum species nostra fortasse verba reddunt; quod utrum probe conjecerimus nec ne, futurae scriptionis Assyriae indagationi committimus. Ceterum ejusmodi ducum numerum probe posse locustis comparari, eo confirmatur, quod rex qui fastos suos expressit in obelisco Nimrudensi, e devicta aliqua gente, quae cis Euphratem incolebat, captivos abduxisse gloriatur „13,000 of his fighting men, 1121 of his captains, and 460 superior officers (cfr. Rawl. Commentary on the Cun. Inscr.* p. 35. 39. 40. 41*)."* — Vom zweiten Worte טפסר sagt er nur: *Maxima interpretum pars bene opinantur, Assyriam esse vocem, neque vero Hebraeam;* er übersetzt es mit *duces*, wie das erste mit *principes.*

v. 18. Statt des Bildes (die Heuschrecken fliegen auf und davon) bringt Nahum den eigentlichen Ausdruck: „Das Volk flieht und verkriecht sich in den Gebirgen," zugleich mit dem nächsten Grunde, „weil seine Hirten gefallen sind," Beides in einer Anrede an den König. „Deine Hirten," die der König als Hirten seiner Völker aufgestellt hatte, „sind entschlafen und werden begraben" (frei für: ruhen, daliegen, שכן). Hieronymus hat „schlafen" bildlich genommen, und daher an zweiter Stelle gleich *sepeliri* (zur Ruhe gebracht werden, las er etwa יְשֻׁכְּנוּ?) gewählt. Seine bildliche Auffassung, abgesehen von seiner Uebersetzung (auf die das Fut.: „sie werden ruhen," einen starken Einfluss hatte), ist richtig: *Cunctis principibus interfectis, qui resistere poterant adversariis, reliquus populus tuus imbellis et ignobilis, dispersus est in montibus, et nemo de ducibus inveniri potest, qui congreget eos, et de collectis rursum cogat exercitum.* Ich möchte sie der neuern Deutung, welche „schlafen" von der Sorglosigkeit der Fürsten versteht, vorziehen. Denn Nahum sagt davon II, 5 wie es scheint gerade das Gegentheil. Indess lieben die Propheten doppelsinnige Aussprüche, so dass die eine Deutung

die andere nicht schlechthin ausschliesst. Statt *latitavit in montibus* hat Hieronymus im Texte zum Commentare: *dispersus est super montes* nach dem Hebräischen; die Lesart der Vulgata scheint aus einer erklärenden Glosse entstanden zu sein. Da ich Sabatier *(Bibliorum sacr. latinae verss. antiqq.)* nicht zur Hand habe, und die *Correct. Rom.* keine Bemerkung darüber enthalten, konnte ich die etwaige Quelle dieser Variante nicht weiter verfolgen. Zu נָפֹשׁוּ, das Hieronymus richtig übersetzt, vergl. die Lexx.

v. 19. Der Prophet fährt in seiner Apostrophe an den assyrischen König fort: „Die Wunde, die dir geschlagen wurde, ist unheilbar, aber — so endet die ganze Rede — wer sollte nicht frohlocken, dass die Welt von einem solchen Tyrannen befreit wird?" Der König von Assyrien als Repräsentant der assyrischen Macht, nicht als ein bestimmtes Individuum, das angeredet wäre. — Hieronymus hat כהה in seiner ersten Bedeutung: „matt," dann von den Augen: „blöde, verdunkelt sein" genommen, davon das *nom. fem.* in der transitiven Pielform: „die Verdunkelung, Verfinsterung," wörtlich: „es ist (gibt) keine Verdunkelung für deinen Schaden," dein Schaden kann sich nicht in Dunkel hüllen. Jetzt wählt man gewöhnlich die Uebersetzung der LXX: *οὐκ ἔστιν ἴασις τῇ συντριβῇ;* vergl. die Lexx. Zu *contritio* s. Am. VI, 6. — *auditio tua*, „Gerücht über dich," Hab. III, 1. — *comprimere manus* hier = *complodere manus*. Sonst ist *comprimere manus* (die Hände zusammenlegen) Zeichen der Trauer und Entmuthigung mit ihren Folgen der Unentschlossenheit, *compressis manibus sedere*, *Cic.*, wofür wir sagen: die Hände müssig in den Schooss legen. Daran dachte Hieronymus zunächst, doch gibt er auch die andere Deutung, welche das hebräische תקע (schlagen) fordert, zu: *Omnes qui Niniven subrutam et Assyrium regem superatum audierint, ... vel stupebunt propter rei magnitudinem et insperatum nuncium; et compriment manus suas: vel certe prae magnitudine gaudii tibi applaudent manibus et quodam gaudii strepitu concrepabunt.* Und er schliesst treffend: *Nullus enim est qui possit super te dolere, et eversioni et vulneri tuo donare lachrymas: quia nullus est super quem tua malitia non semper transierit. Et pulchre transierit; non enim potest malitia regis Assyrii in hostibus ejus jugiter permanere.*

Hucusque historiae ordo sit textus. — *semper*, immerfort, d. i. seit dem Bestande der assyrischen Macht. Strauss: *Atrocem eorum crudelitatem, quam libri ss. et memoria rerum satis superque prodiderunt, ipsa nunc eorum vel monumenta contestantur; in quorum tabulis non solum immenso ipsi capitum captivis decussorum numero gloriantur, verum etiam integras exhibent series devictorum stipitibus per media corpora actis confixorum; denique in Khorsabadicis ruinis, Salmanassaris olim regia, imagines aulam judicialem exornantes quinque exhibent gentium principes, anulis per labia defixis et funibus tractos; ex quibus alius ab ipso rege perfodiuntur oculi, alii manibus pedibusque ad murum adstricto, cultris viro detrahitur cutis (Bon.* p. 167. 168. 169*). Sic ipsissima Assyriorum monumenta . . . accusatores eorum emergunt e pulvere et comprobandae verbi divini veritatis testes.*

Habakuk.



Einleitung.

§. 1.

In Zeit übermächtiger Bosheit und Bedrängniss der Gläubigen war ein Prophet Israels mit der kühnen, gewaltigen Frage und Klage: „Wie lange noch?“ vor den Herrn getreten, und hatte darauf einen Einblick in die Wege der göttlichen Rathschlüsse bekommen, der ihm so furchtbare Geheimnisse kommender, naher Strafgerichte aufdeckte, dass er von einem Abgrunde des Schreckens in einen andern stürzend, verzagt und von Neuem klagend ausrief: „Aber was soll dabei aus Israel werden?“ Als nemlich der Prophet bethete und hadernd klagte: „Warum zögerst du, o Herr, so lange, dem Unterdrückten zu helfen und das Unrecht zu bestrafen?“ erwiederte ihm Gott, dass dieses geschehen sei, um die Strafe dem Maasse der Sünde ganz entsprechend machen zu können. Er habe gerade das furchtbarste Volk der Erde zur Züchtigung für Israel ausersehen und darum scheinbar gezögert: nun aber sei auch diess seiner Erfüllung nahe; Alles sei bereitet, den Chaldäer über Israel zu bringen. Und der Herr entwirft bei dieser Antwort an den Propheten eine so schreckliche Schilderung der Chaldäer-Macht und der schrankenlosen Gewalt, die ihr über alle Welt gegeben sei, dass der erschrockene Mann Gottes eine zweite Frage seiner ungestüm zagenden Seele nicht zurückhalten kann: „Was wird aus deinen Verheissungen werden, wenn es also um den Chaldäer steht?“

Auch darüber sollte er nicht ohne Belehrung bleiben. Da der Prophet aber diese zweite Frage schon im Namen des ganzen

Volkes vortrug, und zwar in einer Einkleidung, dass sowohl er die Frage an Gott, als das Volk an ihn stellt, so erfolgt auch die Antwort in einer dem entsprechenden, neuen Form.

Vom Volke und dem eigenen Gemüthe, das im Menschen so schnell verzagt, gedrängt, stellt sich der Prophet auf seine geistige Wacht, ausschauend nach Antwort und Licht in seinem Dunkel, und der Herr heisst ihn, das Gesicht auf Tafeln schreiben und das Geschriebene dem Volke in einem Gesange erklären. Das Gesicht aber (der Antworts-Spruch) selbst lautet: „Siehe, der Ungläubige, nicht gerade ist seine Seele in ihm: der Gerechte aber, er lebt durch seinen Glauben.“ Und: „Wie der Wein den Trinker täuscht, also wird der stolze Mann sein und keine Ehre haben“: und das Lied, vom Propheten im triumphirenden Jubeltone gesungen, gibt dazu die Erläuterung in Anwendung auf den von Gott beschlossenen Sturz der chaldäischen Weltmacht in fünf herrlichen Strophen mit dem Schlusse: „Gross ist allein Gott, stille vor ihm alle Welt!“

Auf solcher Wacht, da die Herrlichkeit des Herrn wie ein Gestirn über ihm aufging, zittert und frohlockt die Seele des Propheten voll geheimnissvollen, durchdringenden, heiligen Schauers. Sie schauet Gott in seinen gewaltigen, Alles erschütternden Zügen über die Welt hin, und spricht die stürmischen Gefühle des Staunens und der Anbethung, der Freude und der Angst in einem Hymnus aus, der, zugleich in die Seele der ganzen gläubigen Gemeinde gedichtet, von ihr im Tempel feierlich und wiederholt gesungen wurde. Was aus der Seele des Propheten von hoher Warte niederklang, fand seinen Wiederhall im Herzen des ganzen Volkes, und bildete ein bleibendes Lied der Anbethung und des Lobpreises, wie wir im reichen Liederschatze des Volkes Israel kaum mehr ein gleiches finden.

Der Verfasser dieser grossartigen prophetischen Dichtung ist uns nur dem Namen nach bekannt — Habakuk*). Ueber die

---

*) *Habacuc*, oder wie Hieronymus schreibt, *Abacuc*, חֲבַקּוּק, d. i. Umarmung, vergleiche seine Erklärung: *Amplexus, sive ut significantius vertamus in Graecum περίληψις, id est, amplexatio.* Das *nom.* חבקוק für חבקבוק ist aus der Reduplikation des *verb.* חבק mit Intensiv-Bedeutung gebildet. Die zweite Erklärung, welche

Zeit seines Auftretens oder sonstige Vorgänge in seinem Leben geht das Buch stillschweigend hinweg. Wir müssen Ersteres nur aus einzelnen, eingestreuten Andeutungen zu ermitteln suchen, und über das Zweite bei der Tradition Nachfrage halten. Davon in den nächsten Paragraphen.

§. 2.

Ungleich wichtiger für das Verständniss des prophetischen Buches, als die Kenntniss aller Legenden über das Leben Habakuk's, ist die Ermittlung der Zeit seiner prophetischen Thätigkeit, und man hat von jeher darauf ein grosses Gewicht gelegt, so wenig sich auch die Erklärer zu einer gemeinsamen Annahme verständigten.

Fassen wir die einzelnen Andeutungen, welche für die Zeitbestimmung von Wichtigkeit sind, zusammen, so bekommen wir folgende drei Anhaltspunkte: 1. Juda ist in einem tiefen Verfalle; 2. der Chaldäer ist schon eine unabhängige Macht, aber Juda in einer Verfassung und Stellung, dass es von ihm nichts fürchtet, wenigstens glaubt, dass nichts zu besorgen sei; 3) der Chaldäer hat bis dato den israelitischen Boden noch nicht betreten. Die Richtigkeit der ersten zwei Angaben ist unbestritten, über die dritte vergl. I, 5 und 6 in Verbindung mit den vorhergehenden Versen. Der Prophet klagt über Frevel und Gewaltthat; Gott antwortet, die Züchtigung sei beschlossen und der Chaldäer dazu ausersehen. Wenn er in Juda schon Einfälle gemacht hätte, wäre eine solche Antwort gar nicht mehr denkbar. Darnach erhalten wir einen beiläufig zwanzigjährigen Zeitraum als äusserste Gränzlinien der Verfassung unsers Orakels, nemlich

---

Hieronymus noch von *Habacuc* gibt: *lucta*, oder *luctans*, hat weniger entsprechend den Verbalstamm אבק zu Grunde gelegt. Ueber Ἀμβακούμ der LXX vergl. Hitzig: „Nach Erleichterung strebend gestaltete sich diese Aussprache (חֲבְקוּק, wie Syrer und Araber lesen) von selbst zu jener, welche Dagesch forte dirimens bezeichnet; und aus חֲבְקוּק entwickelte sich Ἀμβακούμ der LXX. Dagesch wurde nemlich in die Liquida aufgelöst, und hierauf genau so am Ende des Wortes der sylbenschliessende Consonant wiederholt, um das Anfangen und Aufhören der Sylbe mit den gleichen Buchstaben zu vermeiden.“

von der Erhebung Chaldäa's zu einem selbstständigen, von Assyrien unabhängigen Reiche durch Nabopolassar (625) bis auf den ersten Einfall der Chaldäer in Judäa unter Nebukadnezar (606 oder 605, vergl. Jer. XXXVI, 9. 2 Kön. XXIV, 1). Die weitere Frage nach genauerer Zeitermittelung hängt vorzugsweise von der Erkenntniss des Grundes ab, warum Juda nichts von den Chaldäern fürchtete. Das konnte geschehen, entweder weil es selbst zu den Chaldäern hielt, wie unter Josias wirklich der Fall war, der die unglückliche Schlacht bei Megiddo, die ihm das Leben kostete (610), im Interesse der Chaldäer gegen Nechao von Aegypten gewagt hatte; oder weil die Juden in anderweitigen mächtigen Bündnissen so sichere Bürgschaft zu haben glaubten, dass sie an einen Angriff der Chaldäer gar nicht dachten, und diess trat in den ersten Regierungsjahren des Jojakim (Joakim, 609) ein. Damals stand Juda unter dem mächtigen Schutze des Aegypters Nechao, der seine Herrschaft bis an den Euphrat in die unmittelbarste Nähe des Chaldäers vorgeschoben hatte, und auch unter den übrigen kleinern Fürsten Vorderasiens hatten sich so enge Conföderationen gegen ihren gemeinsamen Feind im Osten gebildet, dass Gott zu Habakuk mit Recht sagen konnte, es klinge unerhört, wenn er mit dem Chaldäer drohe, zumal viele falsche Propheten, wie wir aus den gleichzeitigen Klagen des Jeremias sehen, gegen den Chaldäer predigten, ihn als durchaus gefahrlos und verächtlich schilderten, und den König Jojakim, der eine Creatur Aegyptens war, nur zu bereitwillig in seiner verkehrten Politik unterstützten.

Entscheiden wir uns bei den eben angeführten zwei Möglichkeiten der Abfassungszeit einstweilen für die zweite (609—606), dann fällt unser Orakel in dieselben Tage, da auch, nur etwas später, an Jeremias das Wort des Herrn erging: „Gehe hinab in das Haus des Königes von Juda, und rede dort dieses Wort: So spricht der Herr: Uebet Recht und Gerechtigkeit, und rettet den Beraubten aus der Hand des Bedrückers u. s. w.“ Capp. XXII und XXIII, besonders letzteres in seinen Strafreden gegen die falschen Propheten und in seiner Warnung vor dem Missbrauche und Spotte über das Wort Massa (משא, Last), wozu gerade Habakuk Veranlassung gegeben haben mochte. Wie er seine Weissagung über und wider Chaldäa mit dem

Worte Massa *(onus)* einleitete, so mochten die falschen Propheten mit demselben Worte ihre gegentheiligen Verkündigungen und Verheissungen anheben.

Eine andere Möglichkeit wären noch, wie gesagt, die letzten Regierungsjahre des Königes Josias; was uns aber, obgleich der Unterschied nur einige Jahre betragen würde, dagegen zu sprechen scheint, sind die bittern Klagen des Propheten über Gewaltthaten und Bedrückungen, welche sich mit den Lobsprüchen der heiligen Bücher über die Tugenden dieses Königes schwer vereinigen liessen, wogegen Jojakim als ein gottloser Regent gebrandmarkt wird, „er that, was böse ist in den Augen des Herrn, ganz so wie seine Väter gethan hatten." *)

Bei der Berücksichtigung gegentheiliger Ansichten haben wir es nicht mit Jenen zu thun, welche die Chaldäer schon im Anrücken auf Juda nach der Schlacht bei Karkemisch begriffen sein lassen (Hitzig, vergl. dagegen nur I, 5), noch mit Denen, welche das Orakel des Habakuk trennen, und Cap. II und III später verfasst sein lassen, als Cap. I (Rosenmüller, Maurer); denn es lässt sich zur Evidenz erweisen, dass das erste Capitel ohne das zweite gar keinen Sinn hat, und das dritte, mögen wir es verbinden oder für sich allein betrachten, keine historischen Anknüpfungspunkte enthält. Das dritte Capitel passt zu I und II, seien sie früh oder spät geschrieben. Dagegen werden wir die Hypothese des neuesten und geistvollsten Erklärers unsers Propheten, Delitzsch, nicht umgehen dürfen, wornach Habakuk allerdings nicht vor, aber sehr bald nach dem zwölften Regierungsjahre des Josias (629), also ganz gleichzeitig mit der Berufung des Jeremias (im dreizehnten Jahre desselben

*) Vergl. Herbst (Einleit.): „In den ersten Jahren Jojakims also ist Habakuk aufgetreten, seinem bethörten Volke den Heranzug der Chaldäer als der Vollstrecker der von Gott beschlossenen Strafe seiner Gesetzlosigkeit zu verkünden." Seine einfachen, nüchternen Argumente sind aller Beachtung werth. Ebenso Jäger *(de ordine prophet. min. chronol.)* und De Wette — wenn auch theilweise aus Gründen, die wir nicht zu den unsrigen rechnen. Der Herausgeber von Herbst's Einleitung, Welte, hat in seinem Artikel Habakuk (Kirchenlexikon von Welte und Wetzer) die Hypothese von Delitzsch adoptirt und mit Unrecht seinen alten Gewährsmann verlassen.

Königs) geweissagt haben soll, somit wenigstens zwanzig Jahre früher, als unsere Angabe lautet.

§. 3.

Der oben bezeichnete Gelehrte argumentirt im Wesentlichen also: „1) Habakuk kann nicht vor dem zwölften Regierungsjahre Josia's geweissagt haben. Diess folge aus dem dritten Capitel, welches, zum Vortrage beim öffentlichen Gottesdienste bestimmt, die Wiederherstellung des alten Cultus und des liturgischen Gesanges, die Josias erst im zwölften Jahre seiner Regierung begann, voraussetzt. Wenn wir damit vollkommen einverstanden sein werden, so müssen wir uns dagegen um so entschiedener seiner weitern Beweisführung erwehren, da er fortfährt: „2) Habakuk muss aber sehr bald darnach geweissagt haben, weil sich bereits Jeremia in seinen in die Zeit Josia's fallenden Weissagungen eng an Habakuk anschliesst." Er selbst hebt von diesen Beziehungen des Jeremias auf unsern Propheten nur Jer. IV, 13: „schneller denn Adler (נשרים) sind seine Rosse," und V, 5: „der Wolf der Steppen (זאב ערבות) verwüstet sie," heraus, von denen er das Original in Hab. I, 8 zu finden glaubt: „Flinker als Parder (נמרים) sind seine Rosse und rascher als Wölfe Abends (וזאבי ערב)." Die zweite Stelle „Wolf der Steppen" kann hier nicht angewendet werden, da sich derselbe Ausdruck wörtlich wie in Habakuk auch bei Soph. III, 3 (וזאבי ערב) findet, und wir dort (vergl. die Erklär. zu Soph. *l. c.*) auf die eigentliche Grundstelle (Gen. XLIX, 27) hingewiesen haben. Sollte Jer. V, 5 irgend eine Beweiskraft für die Behauptung einer Entlehnung aus Habakuk haben, so müsste zuerst dargethan sein, dass Jerem. an Gen. *l. c.* nicht denken konnte, und dass Soph. später geweissagt habe als Jerem., wenigstens in seinen Orakeln von I—V. Dass aber auch Jer. IV, 13 nichts mit Habakuk zu thun hat, lehrt bei vorurtheilsfreier Vergleichung der Augenschein. Die Stellen lauten:

Jer. IV, 13: Sieh', gleich dem Gewölke steigt er herauf,
und wie der Sturm sind seine Wagen
und schneller denn Adler seine Rosse.

Hab. I, 8: Flinker als Parder sind seine Rosse
und rascher als die Wölfe Abends.

Beide stimmen darin überein, dass sie malerisch die Schnelligkeit der hereinbrechenden Feindesschaaren beschreiben, aber sie nehmen die Bilder aus ganz verschiedenen Gebiethen: Jeremias spricht von Wolken, Stürmen und dem entsprechend vom in den Lüften hausenden Adler (נשר), Habakuk von wilden Thieren: Panther (נמר) und Wolf. Worin soll da eine Abhängigkeit des Jeremias von Habakuk bestehen? Denn dass Jeremias das sich von selbst ergebende „Adler (נשר)“ in Rücksicht auf das von Habakuk gebrauchte „Panther (נמר)“ angewendet habe, gränzt an's Abentheuerliche, mag auch Jeremias sonst sich bisweilen Originalstellen so eigen machen, dass der Sinn derselben durch eine nur geringe Buchstabenveränderung modificirt wird.

Doch ist das nicht der einzige Grund, den Delitzsch für seine Annahme aufzählt; er sagt ferner: Für das höhere Alterthum des Habakuk im Allgemeinen spreche Sophonias, der noch zur Zeit des Josias weissagend, gleich Jeremias den Habakuk benützt habe, wofür er Soph. I, 7: „Stille (הַס) vor dem Herrn, Gott,“ mit Hab. II, 20: „Stille (הַס) vor ihm alle Welt“ vergleicht. Hier beruht die angebliche Entlehnung auf einem einzigen Worte, הַס, welches Delitzsch nicht einmal für einen Imper. (von הָסָה, apokopirte Form des Piel), sondern nur für eine Interjection für den durch alle Sprachen gehenden Zischlaut (St!) erklärt. Dabei übersieht er wohl die anderweitige grosse Schwierigkeit nicht, dass der früher lebende Habakuk die Feinde Israels mit Namen aufführe, während sie der angeblich spätere Sophonias gar nicht kenne; sucht sie aber dadurch zurückzuweisen, dass er mit Rücksicht auf Isaias sagt: Habakuk habe ein Mehreres und Anderes als Sophonias, und dieser ein Mehreres und Anderes als Habakuk zu verkündigen empfangen, und beifügt: „Wir wollen uns hüthen, das Unbegreifliche gleich von vorne herein für das Unwirkliche zu halten.“ Aber es entsteht hier vor Allem die Frage, wo denn das Unbegreifliche liege? Etwa an dem Wörtlein הַס, das sich ursprünglich nur bei Habakuk finden lassen dürfte? Wir müssen in diesem Falle gegen alle Berufung auf Isaias Einrede einlegen,

denn wo Isaias vom Chaldäer redet, gründet sich seine Weissagung auf nachweisbare geschichtliche Vorgänge, welche Chaldäa in unmittelbare Berührung mit dem Propheten selbst brachten (vergl. Cap. XXXIX), während der Chaldäer bei Habakuk ohne allen äussern, geschichtlichen Anhalt vorkommt, wenn der später lebende Sophonias noch nichts von ihm weiss, sondern sein Augenmerk ausschliesslich noch der assyrischen Weltmacht zuwendet.

Delitzsch legt auf die übrigen von ihm angeführten Beweisgründe selbst kein Gewicht, denn sie können entweder eben so gut gegen, als für seine Annahme geltend gemacht werden, oder haben überhaupt keine Beweiskraft. Zu Ersterm dürfen wir rechnen, wenn er „die vom Propheten entworfene Sittenschilderung seiner Zeit" anführt. Denn wer erwartete, dass Habakuk zu einer Zeit, wo Josias mit der Reformation Juda's, die er auch durchführte, schon begonnen hatte, mit der verzweiflungsvollen Klage vor den Herrn träte: „Wie lange noch?" ohne einen Schimmer von Hoffnung auf bessere Zustände? Habakuk hätte in seiner Klage nur die bittersten Vorwürfe wider Josias vorgebracht, anders könnte sie gar nicht gedeutet werden. Zu Letzterm gehören: 1) „die Stellung des Propheten im Dodekapropheton," denn dass diese nicht streng und ausnahmslos historisch sei, unterliegt bei Vergleichung der ersten fünf Propheten keinem Zweifel und wird von ihm selbst zugegeben, da er (mit uns) ihre Richtigkeit nur im Ganzen und Grossen behauptet. 2) „Das Paradoxe der Weissagung Habakuk's vom Einfall der Chaldäer" — findet bei unserer Annahme seine Lösung ebenso gut als bei der von Delitzsch. 3) „Das antike und ganz jesajanische Gepräge der Prophetie Habakuk's fände eine Anwendung, wenn Jeremias oder Sophonias durch ebenso viele Jahrhunderte oder doch Jahrzehnte als Jahre von Habakuk getrennt wären, wenn das Exil oder eine Periode der Barbarei zwischen ihnen läge. So aber weissagt Habakuk nicht vor dem zwölften Jahre des Josias, im dreizehnten wird Jeremias berufen, und die Verschiedenheit des Styles ihrer prophetischen Schriften sollte ihren Grund nicht in der persönlichen verschiedenen Begabung, sondern in der Zeit haben?

§. 4.

Aus dem prophetischen Buche selbst erfahren wir nur den Namen Habakuk's, dagegen fliessen die apokryphischen Nachrichten über ihn reichlicher, als über einen andern Propheten. Nach Dorotheus und Epiphanius war er zu Bethzocher (*Βηθζοχήρ*, Sozomen. *Χαφὰρ Ζαχαρία*, das talmud. כפר דכרין), einem Flecken nördlich von Lydda auf dem Gebirge, aus dem Stamme Simeon geboren, und als Nebukadnezar in Judäa einfiel, nach Ostrakine auf dem in der Nähe des peträischen Arabiens gelegenen, jetzt Ras Straki (vergl. Delitzsch) genannten Vorgebirge geflohen. Er kehrte aber wieder in sein Vaterland zurück, wo er zwei Jahre vor der Rückkehr des Volkes aus dem Exile starb. Noch zur Zeit des Eusebius und Hieronymus zeigte man seine Grabstätte zu Keila, oder zwischen Keila und Gabatha. Im Wesentlichen stimmt damit auch die jüdische Tradition überein, welche den Propheten zu jenen wenigen Israeliten zählt, die bei der Wegführung in ihrer Heimath bleiben durften. Pure Spielereien, welche Rabbinen mit dem Namen Habakuk führten, gehören nicht hieher. In wie ferne die bekannte deuterocanonische Erzählung von Daniel in der Löwengrube, der durch einen Propheten Habakuk wunderbar gespeist wird, auf die eben aufgeführte Legende Einfluss geübt habe, müssen wir dahin gestellt sein lassen, dass sie aber darauf fusse, und das Alterthum den Habakuk bei Daniel für identisch mit dem unsrigen hielt, unterliegt keinem Zweifel. Hieronymus sagt: *Ut quomodo prior Propheta Naum ... vaticinium habuit contra Niniven et Assyrios ..: ita Abacuc Prophetiam habeat adversus Babylonem et Nabuchodonosor. Et ut scias eo tempore fuisse Abacuc, quo jam duae tribus, quae vocabantur Judas, ductae erant in captivitatem, Daniel docere te poterit, ad quem in lacum leonum Abacuc cum prandio mittitur: quamquam apud Hebraeos ipsa non legatur historia.* Doch sind mit Ausnahme des gelehrten Agellius die meisten katholischen Erklärer (Corn. a Lap., Sanctius, Ribera, Salianus, Huetius) für die Trennung, da sie unsern Propheten schon unter Manasse weissagen lassen. Nach unserer Annahme steht der Identität beider Personen in so ferne nichts im Wege, als unser Habakuk am Ende des Exiles,

dessen siebenzig Jahre von der Schlacht bei Karkemisch an (606) gezählt werden, noch leben konnte, indem er ein wenn auch hohes, doch nicht unerhörtes Alter von 90—100 Jahren erreicht hätte, und diess Alter noch um ein Bedeutendes reduzirt würde, wenn wir den Dan. XIV erzählten Bericht mit Dan. VI als doppelt modifizirte Darstellung eines und desselben Vorganges verbinden dürften, wie Clem. Alex., das Chronikon Paschale, Jusippon und Pseudo-Saadia (vergl. Delitzsch) gethan haben. Doch will ich darauf keinen Nachdruck legen, da überhaupt die ganze Frage keinen Einfluss auf das prophetische Buch hat.

Einen ganz vortrefflichen Commentar zu Habakuk hat Franz Delitzsch geliefert (Leipzig, 1843), und wenn ich öfter auf ihn Rücksicht nehme, so geschieht es nur wegen der hohen Bedeutung und des ungewöhnlichen Werthes, den ich selbst auf diese gründliche Schrift legte. Den Commentar von Agellius (Antwerpen, 1597, in 8vo) konnte ich zu meinem grössten Bedauern nicht bekommen; nur die wenigen Citate aus Ackermann standen mir zu Gebote.

Uebersetzung.

Klage und Bescheid.

Erste Abtheilung. Erste Strophe. Klage des Propheten über Gewalt und Unrecht, so er und alle Guten erleiden. Die Folgen für ganz Israel bei solchem Zusehen Gottes.

Cap. I, 1. Last, die schaute Habakuk, der Prophet.
2. Wie lange, Herr, rufe ich,
und du hörst nicht?
Ich rufe zu dir Gewalt leidend,
und du hilfst nicht.
3. Warum zeigest du mir Unrecht und Mühsal?
um zu sehen Raub und Frevel, (die) vor mir (geschehen)?
Ja, es erhob sich ein Rechten und Widersprechen
zu gewaltig.
4. Darum löst sich auf Gesetz,
und geht nicht hervor Recht auf immer.
Denn der Gottlose ist übermächtig wider den Gerechten:
darum kommt hervor verkehrtes Gericht.

Zweite Strophe. Gottes Antwort: die Strafe bleibt nicht aus. Der Herr hatte nur zugewartet, bis er sich die Chaldäer als Zuchtruthe für Israel hergerichtet hatte.

5. Schauet umher unter den Völkern und sehet!
Staunet und entsetzet euch!
denn ein Werk geschah in euren Tagen,
nicht würdet ihr's glauben, wenn man's erzählte.
6. Denn siehe! Ich richte auf die Chaldäer,
das heftige und ungestüme Volk,
hinziehend über die Breite des Landes
in Besitz zu nehmen Wohnsitze, die nicht sein.

Dritte Strophe. Fortsetzung der Antwort: **Beschreibung der Stärke und Gemüthsart des Chaldäers und seiner Erfolge.**

7. Schrecklich und furchtbar ist es:
von ihm (kommt) Recht
und geht aus sein Joch.
8. Flinker als Parder sind seine Rosse
und rascher als Wölfe Abends:
und hereinbrechen seine Reiter —
seine Reiter, denn von ferne kommen sie,
sie fliegen daher wie der Adler eilend zum Frasse.
9. Sie Alle kommen zu Raub — ein Gluthwind ist ihr Angesicht —
und sammeln wie Staub Gefangene.
10. Er — er ergötzt sich an Königen,
und Fürsten sind sein Spielzeug.
Er — er lacht über jede Veste,
und wirft einen Wall auf und nimmt sie.
11. Da erneut sich seine Kühnheit,
und er zieht hin und frevelt.
Also ist seine Stärke, (die) seines Gottes.

Vierte Strophe. Zweite Klage und Frage, wie sich eine solche Gewalt mit den Verheissungen Gottes und seiner Vorsehung ausgleichen lasse.

12. Bist du nicht von Urzeit, Herr, mein Gott, mein Heiliger?
und — müssen wir nicht umkommen?
Herr, zu richten hast du ihn gesetzt,
den Starken, dass er züchtige, gegründet.

13. Rein sind deine Augen, damit du Böses nicht achtest,
und auf Frevel kannst du nicht herabsehen:
warum schauest du auf Uebelthäter,
und schweigst, wo verschlingt der Gottlose den Gerechteren als er,
14. also (dass) du machst die Menschen wie die Fische des Meeres
und das Gewürm der Erde, das keinen Herrn hat?

Zweite Abtheilung. Erste Strophe. Erneuerung der Frage, die aber zugleich das Volk an den Propheten richtet, da er nochmal die Gewalt und Erfolge des Chaldäers überblickt.

15. Alles holt er heraus am Hamen
und zieht es in sein Netz
und sammelt es in sein Garn:
da ist seine Lust und Freude.
16. Darum schlachtet er seinem Netze
und opfert seinem Garne:
denn durch sie ward fett sein Theil
und köstlich seine Speise.
17. „Darum also breitet er aus sein Netz
und lässt er nimmer nach, Völker hinzuwürgen?"

Zweite Strophe. Der Prophet stellt sich auf seine Wacht, eine Antwort darauf zu erspähen.

Cap. II, 1. Auf meine Wacht will ich mich stellen,
fest stehen auf meiner hohen Warte,
und spähen, dass ich ersehe, was mir gesagt wird
und was ich erwiedere auf meinen Tadler.

Dritte Strophe. Die Antwort Gottes in Form eines Auftrages.

2. Da antwortete mir der Herr und sprach:
„Schreibe das Gesicht und deutlich auf Tafeln,
dass eile wer es liest.
3. Denn noch ist das Gesicht in der Ferne,
aber es wird hervortreten zur Endzeit
und nicht lügen.

Wenn es zögert, harre (nur) sein,
denn es kommt und zaudert nicht. (Schreibe:)

4. Siehe, der Ungläubige, nicht gerade ist seine Seele in ihm:
der Gerechte aber, er lebt durch seinen Glauben.

5. Und: Wie der Wein den Trinker täuscht:
also wird der stolze Mann sein und keine Ehre haben."

Ein Triumph- und Spottgedicht auf den Chaldäer.

Einleitung zum Liede.

Er, so weit aufgethan wie die Unterwelt seine Seele,
und ist wie der Tod und nicht satt wird,
und sammelt zu sich alle Nationen
und auflest zu sich alle Völker —

6. werden nicht diese Alle über ihn ein Lied anheben,
eine Räthselrede, da man sagt:

Das *Lied* selbst. Erste Strophe. Der Unersättliche, Ländergierige wird zum Frasse der Völker.

Hui! Der aufhäuft was nicht sein — wie lange noch?
der sich aufladet den dichten Koth:

7. werden nicht plötzlich aufstehen die dich beissen,
und aufwachen die dich zerfleischen,
und du ihnen zur Beute sein?

8. Denn du hattest geplündert viele Völker,
so werden dich plündern alle Ueberreste der Völker
wegen des Blutes der Menschen
und des Frevels an Land und Stadt und allen ihren Bewohnern.

Zweite Strophe. Der Gewinnsüchtige und Eigennützige bereitet sich und seinem Hause Schande und Verderben.

9. Hui! Der sammelt schändlichen Gewinn für sein Haus,
dass in der Höhe sein Nest sei,

und glaubt, vor der Hand des Unglücks bewahrt zu sein,

10. (der) du beschlossest — Schande für dein Haus,
zerknicktest viele Völker:
fehl ging deine Seele;

11. denn der Stein aus der Wand wird aufschreien,
und das Holz aus dem Getäfel antworten.

Dritte Strophe. Der Städtebauer — für Feuer lässt er die Völker sich abmühen; an einem zweiten Thurme von Babel lässt er bauen — denn die Erde wird voll der Erkenntniss des Herrn werden.

12. Hui! Der Städte baut mit Blutschulden,
und Burgen gründet mit Unrecht,

13. ist nicht das vom Herrn der Heerschaaren:
„Völker mühen sich ab unter vielem Feuer
und Nationen für Eitles, und vergehen?“

14. Denn voll wird die Erde, dass sie erkennen die Herrlichkeit Gottes,
wie die Fluthen, die das Meer bedecken.

Vierte Strophe. Der die Völker trunken machte, um sich an ihrer Schmach zu laben, muss nun selbst den Zornbecher Gottes trinken.

15. Hui! Der zu trinken gibt seinem Genossen,
einschenkend seine Galle und berauschend,
um dessen Blösse zu sehen,

16. (der) du dich sättigtest mit Schändlichem statt Ehrbarem:
trinke nun auch du und werde betäubt!
Herumgehen wird der Becher der Rechten des Herrn,
und schmutziges Gespei deine Pracht (besudeln);

17. denn Gräuel des Libanon wird dich bedecken,
und Verwüstung der Thiere sie schrecken
wegen des Blutes der Menschen
und des Frevels an Land und Stadt und allen ihren Bewohnern.

Schluss. Siehe auf ein Neues am Chaldäer, wie eitel Alles sei, ausser auf Gott vertrauen. Darum

Hui! und Pfui! über Jeden, der Götzen anruft. Stille vor dem Herrn!

18. Was hilft das Schnitzbild,
 weil es sein Bildner geschnitzt?
 das Gussbild und die Lügengestalt,
 weil auf sein Gemächte vertraut sein Bildner,
 machend stumme Götzen?
19. Hui! der zu Holz sagt: „Erwache!“
 „Steh' auf!“ zu schweigendem Steine.
 Wird er (Weisheit) zu lehren vermögen?
 Sieh', er ist überzogen mit Gold und Silber,
 und irgend ein Athem ist nicht in ihm!
20. Aber der Herr in seinem heiligen Tempel —
 Stille vor ihm alle Welt!

Bei der oben gegebenen Darlegung des Inhaltes kann die Zusammengehörigkeit beider Theile der Prophetie keinem Zweifel unterliegen. Wenigstens muss Cap. I—II, 5 Eines sein, da Cap. I für sich allein alles Schlusses entbehrte. Das Spott- und Triumphlied bildet wohl für sich ein künstlerisches Ganze, gehört aber desshalb dem Sinne nach enge zum Vorhergehenden, weil es den prophetischen Commentar zur kurzen, parabolischen Antwort Gottes enthält.

Auf die erste Klage und Frage erhielt der Prophet eine Antwort, welche ihn und das Volk zugleich in neue, noch grössere Besorgnisse stürzte und zu einer zweiten Bitte und Frage drängte, deren Beantwortung das eigentliche Ziel und Ende der Sendung Habakuk's ausmachte. Desshalb bildet sie auch mit dem Triumphliede und dem nachfolgenden Psalme also den Hauptbestandtheil des prophetischen Buches selbst, dass sich die erste Frage nur wie die Einleitung zum Ganzen verhält, die geschichtliche Veranlassung zum prophetischen Wirken Habakuk's in lebhafter, dramatischer Form darstellend. Desshalb müssen wir uns auch die Ausführung des göttlichen Auftrages, weil sie der Mittelpunkt der prophetischen Thätigkeit ist, in möglichst feierlicher und öffentlicher Weise denken. Etwa also Habakuk schrieb vor Zeugen und öffentlich die Antwort Gottes auf (steinerne oder eherne) Tafeln, und erklärte das aufgezeichnete

Wort des Herrn in feierlichen Umzügen, die er mit seinen Jüngern in der Stadt hielt, die Tafel vor sich hertragend und Aller Augen auf sich richtend durch das herrliche Lied, das er sang und die Seinigen mit ihm, bis sie den Tempel erreicht hatten, dort jenen Psalm unter Harfenspiel zu singen, den das III. Cap. uns aufbewahrt hat.

Die Propheten sind für das Leben und die Oeffentlichkeit, nicht für eine Thätigkeit an der Studierlampe berufen. Ein solcher Umzug hat darum, wenn er auch nur als Möglichkeit postulirt wird, wenigstens die Wahrscheinlichkeit für sich. Wir dürfen dabei unsere öffentlichen Strassensänger mit ihren Schautafeln vor Augen haben, wenn wir nur nicht vergessen, dass wir darin die Caricatur und den zum Pöbelhaften herabgesunkenen Rest einer alten, heiligen Sitte haben, Alles möglichst plastisch und anschaulich darzustellen. Das frische Gemüth der Alten erquickte sich an solchen Vorstellungen wie bei uns das Kind an der Krippe.

Es wäre noch die Frage, ob nicht das ganze Lied zugleich auf Tafeln geschrieben wurde. Mir scheint es nicht. Denn 1) wäre es gegen die Gewohnheit, Prophetieen im weitern Sinne des Wortes auf Tafeln zu schreiben. Wo ein solcher Auftrag an einen Propheten ergeht, sind es nur wenige Worte oder Sätze; auch Is. XXX, 8 ist davon nicht ausgenommen. 2) Die Einleitung zum Liede wäre schwer zu begreifen; Habakuk würde gleich mit dem Liede selbst begonnen haben. 3) Das ganze Lied hat ein höchst künstlerisches Gepräge, so dass wir es in seiner gegenwärtigen Gestalt kaum als unmittelbares göttliches Wort auch seinem Laute nach (gleich dem Dekaloge) nehmen können, wofür es doch gelten wollte, sowie es auf Tafeln geschrieben und dem Volke vorgelegt worden wäre. Der Plural (Tafeln) erklärt sich schon durch die Rücksicht auf die zwei Gesetzestafeln, denn auch der Prophet hatte zwei Worte aufzuzeichnen.

Wenn wir aber (mit neuern Erklärern) Tafeln nur für Schriftrollen (*tabulae*) überhaupt nehmen wollten, so dass „schreibe auf Tafeln“ nicht mehr als: „schreibe, zeichne auf“ hiesse, so würde der ganze Auftrag an seiner Bedeutung verlieren und zu einer müssigen Phrase herabsinken. Wofern Habakuk den

Auftrag erhielt, diess niederzuschreiben, warum hat er noch mehr geschrieben, und wofern sich das Eine vom Andern nicht unterschied, warum erging ein so leerer, völlig bedeutungsloser Befehl unter solchem Pompe an den Propheten? Die Umstände selbst, abgesehen vom Wortlaute, nöthigen zur Annahme einer aussergewöhnlichen Art der Niederschreibung und Veröffentlichung.

Psalm
auf die Ankunft des Herrn zum Gerichte.

Einleitung.

Cap. III, 1. Gebet Habakuk's, des Propheten. Auf Verirrungen.

2. Herr, ich höre Kunde von dir und zittere:
dein Werk, o Herr, in Mitte der Jahre belebe es!
In Mitte der Jahre wirst du kund thun:
da du zürnest, wirst du der Erbarmung gedenken.

Die Erscheinung der göttlichen Majestät. Der Herr kommt.

3. Der Herr wird kommen vom Süden
und der Heilige vom Berge Pharan.
Die Himmel bedeckt seine Herrlichkeit,
und seines Ruhmes voll wird die Erde.
4. Sein Aufleuchten ist wie die Sonne:
Strahlen sind zu seinen Handen;
da birgt sich seine Stärke.
5. Vor ihm her zieht der Tod,
und der Teufel folgt seinen Schritten.

Wirkungen der Erscheinung Gottes.

6. Er tritt auf und misst ab die Erde:
er blickt nieder und macht erschlaffen die Völker,
und die Berge der Vorzeit bersten.
Es beugen sich die Hügel der Welt
von seinen Gängen von Ur an.

7. Unter Mühsal erblickt' ich die Zelte Aethiopiens *):
es zittern die Zeltdecken des Landes Madian.
8. Zürnest du, Herr, auf die Ströme?
ist dein Zorn in den Wassern?
dein Unwille im Meere?
Du steigest auf deine Rosse,
und deine Wagen sind Heil:
9. wecken, wecken wirst du deinen Bogen
nach den Eidschwüren an die Stämme, die du geschworen.
Ströme spaltest du der Erde:
10. es sehen dich und krümmen sich die Gebirge,
Wassergüsse brechen herein:
der Abgrund erhebt seine Stimme,
die Höhe ringt ihre Hände:
11. Sonne und Mond stehen an ihrer Kammer
beim Lichte deiner Pfeile,
sie treten zurück
beim Glanze deines blitzenden Speeres.

Absicht und Endzweck der Ankunft Gottes.

12. Mit Knirschen stampfest du die Erde,
im Zorne betäubst du die Heiden:
13. du ziehest aus zur Hilfe deines Volkes,
zur Hilfe mit deinem Gesalbten.
Du schlägst den Giebel vom Hause des Gottlosen,
deckest bloss seinen Grund bis an den Hals:
14. du fluchest seinen (Zucht-) Stäben, seinen Kriegshäuptern,
die kommen wie ein Sturm, mich zu verwehen,
die frohlocken wie wer den Armen verschlingt im Verstecke.
15. Einen Weg bahnest du in Meeren deinen Rossen,
im Schlamme der vielen Wasser.

Wirkung des Geschauten auf den Bethenden; kurzer Ueberblick des Ganzen, freudiger Schluss.

*) Nach dem Hebräischen statt des Textes der Vulgata: »Vor dem Unrecht sah ich die Zelte Aethiopiens.« Siehe darüber die Erklärung.

16. Ich höre und mein Leib zittert,
vor dem Schalle beben meine Lippen: —
möge Fäulniss in mein Gebein dringen,
möge es unter mir wimmeln,
dass ich (nur) ruhe am Tage der Trübsal,
dass ich gelange zu unserm gegürteten Volke: —
17. denn der Feigenbaum wird nicht blühen,
und kein Wachsthum sein in den Reben;
täuschen wird die Frucht des Oelbaumes,
und die Felder keine Nahrung bringen.
Weg sind aus dem Stalle die Schafe
und kein Rind an der Krippe:
18. doch ich — ich will im Herrn mich freuen,
frohlocken in Gott, meinem Heilande.
19. Gott, der Herr, ist meine Stärke,
er macht meine Füsse wie der Hirsche,
und führt auf meinen Höhen mich,
dass ich unter Saitenspielen singe dem Obsieger.

Wir kennen bereits den Zusammenhang dieses Psalmes mit der prophetischen Aufgabe Habakuk's. Sobald er den Tempel erreicht hatte, sang er mit den Seinigen dieses Preislied. Damit schloss, so viel wir wissen, seine öffentliche Thätigkeit, die somit noch kürzer zusammengedrängt war, als das einmalige Auftreten des älteren Amos. Der Psalm mag von da an ein Tempellied geblieben sein. Obgleich er das Vorhergehende (Cap. I und II) zur geschichtlichen Voraussetzung hat, steht er damit nur in diesem geschichtlichen, nicht zugleich in einem logischen Connexe. Das ganze Lied trägt sein Verständniss in sich selbst; zu seiner Erklärung bedarf es keiner besondern Rücksichtsnahmen auf Cap. I und II.

Habakuk hatte in seinem herrlichen Liede wohl Ps. LXXVI (LXXVII) vor Augen; aber seine Hindeutungen sind nicht so bedeutend, als angenommen wurde, zumal auch seine Haupttendenz eine andere als beim Psalmensänger war. Während dieser entschieden das Auftreten Gottes am rothen Meere zum Schutze seines Volkes schildert, redet unser Prophet von einem noch zukünftigen Kommen Gottes zum Gerichte unter Bildern,

welche an jene frühere Theophanie anbinden, weil andere gar nicht zu wählen waren, wenn die Beschreibung nicht dunkel werden, oder zu nüchterner Prosa herabsinken sollte.

Der Psalm Habakuk's berechtigt uns so wenig, ihn selbst zu einem Leviten zu machen, als wir diess bei David und Salomo thun. Wir müssen die Frage nach seinem Geschlechte auf sich beruhen lassen; denn die Aufschrift der LXX zu Daniel XIV: *ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί*, ist späterer Zusatz und von keinem grössern Gewichte, als die Angabe des Dorotheus und Epiphanius.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Zu *onus* vergl. Nahum I, 1; zu *quae vidit* Am. I, 1. Der Beisatz: Prophet, findet sich noch bei Jeremias und den Propheten nach dem Exile, Aggäus und Zacharias. Jeremias liebt den Zusatz besonders in seinen Orakeln gegen die Nationen, vergl. XLVI, XLVII, L.

v. 2. „Wie lange noch?“ zeigt an, dass der Prophet schon lange gerufen hatte, ohne erhört zu werden. In kühnem, heiligem Ungestüme trägt er Gott nun Frage und Bitte vor; denn nicht um seinetwillen allein ruft er die göttliche Strafgerechtigkeit auf, sondern auch wegen der Ehre Gottes selbst. *vim patiens*, nach den LXX ἀδικούμενος frei, aber richtig das Hebräische wiedergegeben: „ich rufe Frevel,“ nicht bloss, den ich sehe, sondern hauptsächlich, den ich leide, indem Habakuk im Namen aller Frommen bethet und klagt. In der Parall. Job XIX, 7 hat Hieronymus gleichfalls *vim patiens*, und sie bezieht sich ganz entschieden auf Gewalt, die Job thatsächlich an sich erfährt. Im Hebräischen steht das *praet.* שִׁוַּעְתִּי *clamavi*, so dass *usquequo* עַד־אָנָה auch heissen kann: „wie lange schon rief ich;“ vergl. Zunz, Ewald, ebenso Delitzsch; aber das scheint mir doch eine matte Exclamation. Die Frage verdient den Vorzug; das *praet.* kann keine Schwierigkeit machen, denn

Ps. LXXX, 5 steht gerade wie hier das *praeter.* עשנת in einem Zusammenhange, wo die Frage, und somit die Präsensbedeutung über allen Zweifel erhaben ist; Exod. XVI, 28 und ebend. X, 3. Delitzsch unterscheidet das interrogative עד־אנה mit folgendem Futur, von dem exclamativen mit folgendem Präteritum; aber das *praet.* kommt nur an den eben angeführten drei Stellen vor, wo der exclamative Charakter sehr zweifelhaft ist. Der Chaldäer und die LXX nehmen die Partikel fragend von der Zukunft: wie lange noch? ersterer mit dem *particip.* מצלי אנא. — *vociferabor* ... *et non salvabis* nach der Vulgata als Fortsetzung der Frage; doch ist kein Grund da, *usquequo* auch auf das zweite Versglied zu beziehen. Von der Frage geht Habakuk gleich auf ihre Begründung über: „denn in der That ich rufe u. s. w." Hieronymus ist wegen des Fut. *vociferabor* (אזעק) bei der Frage geblieben.

v. 3. In *videre* (um zu sehen) soll nach der Auffassung des Hieronymus wohl eine bittere, schwere Ironie liegen, mit welcher der innerlich höchst bewegte Prophet seine Frage Gott vorlegt: „Warum zeigest du mir Unrecht und Mühsal? Etwa wohl um zu sehen Raub und Frevel vor mir?" d. h. damit du siehst, wie weit es Raub und Frevel, die vor mir (uns) geschehen, treiben? Hast du eine besondere Absicht oder Freude, uns den Abgrund der Schlechtigkeit erfahren zu lassen?*) *contra me* = *coram me* נגדי, *contra* wie noch oft in seiner ersten und ursprünglichen, räumlichen Bedeutung: „gegenüber." *contra me* ist nicht zu urgiren, sondern ein malerisch erweiternder Zusatz, wie ihn der Hebräer liebt. Die Uebersetzung *videre* ist nach den LXX gemacht, statt des masorethischen תביט müssen sie den *inf.* הביט gelesen haben. Ungenau Castrus in seiner Paraphrase: *aut te vidisse afflictionem miserorum;* auch dürfen wir nicht übersetzen: „warum lassest du mich sehen?" Die Ergänzung von *fecisti (videre)* ist unstatthaft. Und in der That, fährt der Prophet fort, es ist mit den Freveln weit gekommen; du hattest

*) Doch bleibt sich Hieronymus nicht gleich, indem er im *Prologus videre* mit *laborem* verbindet: *quare ostendisti mihi iniquitatem et laborem videre?* „warum hast du mir gezeigt Unrecht und ein Mühsal-Sehen?" Mühsal sehen = erfahren, inne werden.

Gelegenheit, des Bösen genug zu sehen: „denn ein Rechtsstreit hat sich erhoben und übermächtiger Widerspruch," dem wir unterliegen müssen. *judicium*, Gericht, ist nach dem Hebräischen ריב und dem parallelen *contradictio* gleich *rixa*, Rechtsstreit, Rechten; „ein Rechten und Widersprechen hat sich erhoben," dem der Gläubige erliegen muss. Hieronymus scheint sich bei diesem Versglied an seine rabbinische Authorität gehalten zu haben, während er bei הביט (für תביט) den LXX folgte; denn der Chaldäer hat ישא ganz in demselben Sinne genommen: אנון מתגברין *ipsi praevalent*, so dass sie ישא von מדון trennten, das sie mit ריב verbanden, also wörtlich: *et factum est judicium et contradictio, quae praevalet* (= *potentior facta est*). נשא aufheben, erheben, *intrans.* sich erheben, oder mit ausgelassenem ראשו, sein Haupt erheben = mächtig werden. In derselben Weise übersetzt auch Aben-Esra (vergl. Rosenmüller z. St.). Vielleicht las Hieronymus נשא als *part. Niph.*, welches geradezu „hoch, erhaben" parallel zu רם heisst. Anders erklären die LXX und mit ihnen der Syrer: ישא = Bestechung annehmen. Im gegenwärtigen hebräischen Texte lautet der Vers: „Warum lässest du mich sehen Unrecht, und schauest Mühsal (*sc.* ohne zu helfen) und Gewaltthätigkeit und Frevel ist vor mir: es ist Streit und Hader erhebt sich." Auch diese Uebersetzung ist nicht ohne Härte, denn die Ergänzung „ohne zu helfen" liegt ferne (wesshalb Ewald תביט als neues Hiphil aus Hiph. doppelt transitiv nimmt: „du lässest mich sehen," vergl. die Einwendungen dagegen bei Maurer und Delitzsch), und das letzte „erhebt sich (ישא)" steht ziemlich müssig. Hier möchte ich die Aeltern (Hieronymus mit den Rabbinen) vorziehen: „entstanden ist Streit und Zwietracht, so gewaltig geworden, und immer gewaltiger wird." Zu *praeda* vergl. Am. III, 10; Zunz übersetzt gleichfalls שד mit Raub: „Raub und Gewalt vor meinen Augen."

v. 4. „Darum," weil Gott alle Gräuel ungestraft hingehen lässt. *lacerata est* nach den LXX *διεσκέδασται; διασκεδάννυμι* zerstreuen, *pass.* zerstieben, sich auflösen, in diesem Sinne steht es auch hier, also = *deficere;* das scheint allerdings eine andere Lesart פוץ (zerstreuen) vorauszusetzen, aber doch nicht mit Sicherheit, da Hieronymus überhaupt die Bedeutung von פוג

(erkalten, erstarren) nicht kannte, und daher nur durch Combination mit andern Stämmen ermitteln oder errathen musste. Sehr nahe lag פוק, Jer. X, 4 ולוא יפיק *ut non dissolvatur*, Is. LVIII, 10. Nah. II, 10 (11) *dissolutio* (פיק) *geniculorum;* vergl. zu פוג, פוק noch מוג (zerfliessen). *usque ad finem* (εἰς τέλος) = *in sempiternum*, auf ewig (immer), mit der Negation: nimmermehr; *pervenit*, gelangen, hervorgehen (יצא), zu Tage kommen; *judicium* — das Recht, die gute Sache; das Recht, die gute Sache kommt nicht hervor, d. i. wird unterdrückt. Gegen die Uebersetzung „nach Wahrheit (לנצח)" vergl. Delitzsch und Maurer. Der Chaldäer hat (wie Hieronymus) לאפרש *in perpetuum*, der Syrer allein ܒܟܐܢܘܬܐ (*cum justitia*). „Denn der Böse ist übermächtig wider den Guten" gibt den Grund an, warum die gute Sache nicht triumphiren könne, und wiederholt den Satz selbst nochmal: „darum geht hervor verkehrtes Recht." *praevalet* gibt wie (LXX) καταδυναστεύει, כתר (umgeben, umringen) dem Sinne nach. Die Alten haben insgesammt כתר als ein *verb. denom.* betrachtet, „zu einem כֶּתֶר (Kranze) machen, oder einen Kranz (sich) machen," was in verschiedenem Sinne angewendet werden kann: „sich einen Kranz (ein Diadem) aufsetzen wider die Guten" = sie beherrschen, tyrannisiren, woher der Syrer *pessime tractare*. Es scheint nicht, dass Hieronymus כבר für כתר las, denn überall legt er כבר den Begriff des „Vielseins" zu Grund, und mit *potens* übersetzt er כביר nur Job XXXVI, 5, wo es seine nähere Bestimmung durch das beigefügte כח von selbst bekommt: *multus fortitudine* = *potens*.

v. 5. Die Antwort ergeht an den Propheten und alle Gläubigen, in deren Namen Habakuk zugleich seine Bitte und Klage vorgetragen. Wer rede, die Antwort gebe, Gott, nicht der Prophet sich und Andern, sieht man aus Vers 6. — „Schauet umher unter den Völkern," der Zweck dieser Aufforderung folgt gleich: Denn gerade jenes Volk, an welches ihr in eurer Verblendung, verleitet von falschen Propheten, am wenigsten denkt, habe ich zu eurer Züchtigung bestimmt, den Chaldäer. Gott ersah sich die chaldäische Macht zur Züchtigung seines Volkes, weil ihm keine andere schrecklich und furchtbar genug war. Also klage der Prophet nicht mehr, dass Gott Frevel ungestraft hin-

gehen lasse, da er nur so lange zuwartet, bis Frevel und die zu bereitende Zuchtruthe einander entsprechen. Er sah eine Zeit lang zu, bis er sich seine Ruthe gewunden hatte:, an der Furchtbarkeit derselben sollen sie nun selbst die Grösse seines Zornes ermessen. Ein höchst anschauliches Bild. So wenig bleibt die Grösse der Strafe hinter der Grösse der Sünde zurück, dass alle Welt beim blossen Anblicke der Zuchtruthe, die Gott so eben gebunden, zittert und bebet. *opus factum est*, eben so der Chaldäer (אתעביד); weil das *pron.* אני fehlt, nahmen sie das *partic.* פעל impersonell: Einer thuet (man thuet) ein Werk; besser die LXX ἐγὼ ἐργάζομαι: „ich thue," vollführe; das Werk ist schon begonnen, aber noch nicht vollendet; gleich bei der Heranbildung der Chaldäer zu einer Weltmacht hatte sie Gott zur Züchtigung seines Volkes ersehen. „In euren Tagen" geht auf die Vergangenheit wie nächste Zukunft: sie sahen vor Kurzem die Erhebung der Chaldäer, sie werden in Kurzem die Absicht, welche Gott dabei hatte, auch sehen: das wird freilich etwas so Unerhörtes sein, dass man es sehen muss; Niemand würde der blossen Erzählung Glauben schenken. *quod nemo credet = quod nemo crederet, cum narraretur;* Habakuk setzt nur den Fall: Wenn Einer zu den Juden sagen würde: Hört, die Chaldäer kommen über euch! so würde ihn Jedermann auslachen und sagen: „Steht nicht Aegypten uns zur Seite, und haben die Propheten uns nicht vom Gegentheil versichert? Lauten doch alle ihre Verheissungen, dass der Chaldäer nicht kommt!" *admiramini et obstupescite*, im Hebräischen ohne *copula:* entsetzet euch, entsetzet, vergl. zur Form Soph. II, 1.

v. 6. *Quia* steht jenem von Vers 5 parallel, das Werk Gottes beschreibend, worin von selbst die Begründung des „Staunens und Entsetzens" liegt. Der Zweck des Aufrichtens der Chaldäer ist: „in Besitz zu nehmen, Zelte (Wohnsitze), die nicht ihnen gehören;" dazu hat sie Gott berufen. Die Beschreibung der Chaldäer dient nur dazu, das Furchtbare dieses göttlichen Verhängnisses hervorzuheben. Der Hauptpunkt unsers Verses liegt somit auf *tabernacula non sua.* Welche Wohnsitze gemeint seien, zeigt *super latitudinem terrae;* die *terra* selbst aber ist das Land Juda, nicht die Erde im weitern Sinne, Erde mit Ausschluss von Juda. Der Chaldäer ergiesst sich über die Breite

des Landes, um es nach dem Rathschlusse Gottes — nicht etwa gegen die Aegypter zu vertheidigen, sondern in Besitz zu nehmen. Die übrigen Länder und Reiche sind davon nicht ausgenommen, aber zuerst und wesentlich ist Judäa gemeint. Anders hätte die Antwort Gottes keinen Sinn, denn Juda ist's, das gezüchtigt werden muss. *amarus*, מר bitter, von der Gemüthsart = heftig, zornig, gallicht, grimmig. *velox* נמהר, wegen der Assonanz mit המר gewählt: eilig, schnell, dann bildlich: ungestüm (in Folge des Muthes) und übereilt (in Folge der Unbesonnenheit). Da Habakuk von der Schnelligkeit der Chaldäer noch besonders spricht, steht נמהר hier von der Gemüthsverfassung dieses Volkes: rasch, aufbrausend, ungestüm, entsprechend zu מר. *ambulantem* enge zu *possideat* gehörig und *amaram* coordinirt nicht in erklärender Abhängigkeit: „hinziehend über die Breite des Landes," d. i. über das Land nach seiner ganzen Breite. Aufgelöst hiesse der Satz: Ich richte auf die Chaldäer, hinzuziehen und in Besitz zu nehmen. Der Ausdruck gründet sich auf die Verheissung Gen. XIII, 17: „Auf, wandle durch das Land nach seiner Länge und nach seiner Breite, denn dir werde ich es geben." Was Gott damals zu Abraham gesprochen, das sagt er jetzt (entsetzlich!) zum Chaldäer. Wie dort das Land Juda gemeint ist, so hier; vergl. noch Is. VIII, 8.

v. 7. Schrecklick und furchtbar ist der Chaldäer: und siehe, von diesem schrecklichen Volke geht Gericht und Gesetz aus. Wie schonungslos muss sein Gericht, wie drückend werden seine Gesetze sein! Die Besitznahme des Landes hat die schwersten und schrecklichsten Folgen für dessen Bewohner; denn ein unerträgliches Joch wird ihnen aufgelegt werden, und unter barbarischen Gesetzen werden sie schmachten. *judicium*, Gericht, die richterliche Macht und Gewalt. *onus*, Joch = Gesetz, nicht Tribut, denn dazu passt *egredietur* nicht; es muss vielmehr parallel zu *judicium* sein, und die Last, die Bürde der Gesetze bezeichnen, das Joch fremder Oberherrlichkeit, die nun allein Gesetze vorschreibt. Dazu passt auch allein die Beschreibung *horribilis*, und das emphatisch voranstehende *ex semetipsa*. In der Uebersetzung *onus* hatte Hieronymus die Uebersetzung des Symm., welche er auch anführt, vor Augen: *decreto suo egredietur*, hielt sich aber dabei zugleich möglichst getreu an die

Wurzelbedeutung von נשׂא (aufheben, tragen): *onus ejus* = was er, der Chaldäer, trägt und auferlegt. Auch die Gesetze, die der Chaldäer selbst beobachtet, müssen dem Juden unerträglich sein. Zur Uebersetzung des Symm. δόγμα (*decretum*, ebenso der Chaldäer) bekennen sich viele von den neuern Erklärern, auch Gesen. und Winer etc.; doch ist „Hoheit" vorzuziehen, vergl. Delitzsch; „שְׂאֵת," sagt Hitzig richtig, „ist niemals Richterspruch (im biblischen Sprachgebrauch)."

v. 8. Weitere Beschreibung: dem wilden, barbarischen Charakter entspricht auch ihre physische Macht. *levis*, leicht, vom Pferde, verglichen mit dem Parder = schnell, schnellfüssig, flink. *velox*, חדד scharf, zugespitzt sein, dann heftig, rasch; *velox* also mehr von der Gier nach Beute (wie Hieronymus gut bemerkt: *siquidem lupi saeviores esse dicuntur nocte vicina, et tota die fame ad rabiem concitati*), *levis* von der angebornen Schnelligkeit. Zu *lupis vespertinis* vergl. Soph. III, 3. — *equites* פרשׁ richtig; *diffundentur*, Medium: „sich ergiessen, hervorquellen," kann vom Einbruche in das Land und von der Verbreitung über dasselbe gesagt sein. Hier ist das Erste gemeint: „Seine Reiter brechen hervor, ergiessen sich." *equites namque*, der Prophet kommt nochmal auf die Reiter zurück, die er weiter beschreibt, denn die Chaldäer insgesammt sind ein Reitervolk. Habakuk zeigt, von wo sie sich ergiessen: „Denn seine Reiter — sie kommen von der Ferne und fliegen wie Adler." Die weite Ferne lässt sie Judäa nicht vergessen, wie ein Adler auf seine Beute stürzen sie über das Land. Sie erfüllen die Deut. XXVIII, 49 ausgesprochene Drohung: „Herführen wird der Herr gegen dich ein Volk aus der Ferne vom Ende der Erde, gleichwie der Adler herabstösst."

v. 9. *Omnes*, sie Alle kommen (Keiner bleibt aus), und zwar, um Beute zu machen. *praeda* חמס, Gewaltthätigkeit, dann Alles, was man durch Gewalt an sich bringt, Raub, wie שׁד (Vers 3), wo beide *nomm.* wie noch oft verbunden sind. In dem schwierigen Versgliede מגמת פניהם קדימה hat Hieronymus מגמת פניהם als Einen Nominalbegriff genommen und nur פניהם übersetzt: *facies eorum*, so dass es uns nicht möglich ist, anzugeben, wie er מגמת gelesen und sich erklärt habe. Doch war es die traditionelle Uebersetzung, denn ebenso haben Symm.

ἡ πρόσοψις τοῦ προσώπου αὐτῶν, der Syrer und mit dem Chaldäer (מקבל אפיהון) die ältern jüdischen Erklärer, so dass Hieronymus nicht bloss, wie er das öfter thut, dem Symm. folgte, sondern auch eine rabbinische Authorität für sich haben mochte. Unter den Neuern suchte noch Michaelis (*Suplemm.* p. 331) diese Uebersetzung aus dem Arabischen zu rechtfertigen, indem er جبا davon جَبَاءٌ *adparentia, res exstans et conspicua*, vergleicht: *adparentia faciei* = *ἡ πρόσοψις τοῦ προσώπου*, von Hieronymus zusammengezogen in: *facies. ventus urens* קדימה, von Hieronymus als Nebenform von קדים mit allen alten Uebersetzern behandelt: „der heisse Ostwind.“ „Ihr Angesicht ist ein Gluthwind“ erklärt er: *Quomodo ad flatum venti urentis virentia cuncta arescunt, ita ad aspectum eorum omnia vastabuntur;* doch kürzer und entsprechender ist die Erklärung von Sa: *praesentia sua omnia vastabunt;* von ihnen geht Verheerung aus, wie vom brennenden Ostwind. Anders übersetzen die meisten neuern Erklärer, und Delitzsch bemerkt mit Recht, dass die traditionelle Uebersetzung (er nimmt aber zunächst nur auf den Chaldäer Rücksicht) in der Misskennung der Bedeutung von קדימה ihren Grund habe; das musste auch beim *ἀπ. λεγ.* מגמת auf eine falsche Spur leiten. Er übersetzt: „der Gierblick ihrer Angesichter ist nach vorwärts,“ d. h. mit unaufhaltsamer Gier eilen sie immer weiter und weiter. Seine eindringliche Erörterung des *nom.* מגמה, ist wohl über allen gegründeten Widerspruch erhaben. Fürst erklärt in seinem Handwörterbuche anders als in seiner Concordanz; in ersterm recurrirt er auf die Wurzel נמר (abschneiden) מגמת = מגמרת, das Abgeschnittene, Ende, Endziel; aber wie passt dazu „ihrer Angesichter“? denn da könnte es nicht heissen: was ihre Angesichter sich als Endziel gesetzt haben, wornach sie streben, sondern passiv: was ihren Angesichtern als Ende (Abgeschnittenes, als abgestecktes Ziel) gesetzt ist. Das Abgesteckte ihrer Angesichter ist nach vorn (??). *et congregabit* = *congregabunt*, das Subjekt davon ist *omnes* (כלה); *captivitas* (שבי) = *captivi*. Das *tert. compar.* bei „einsammeln wie Staub“ hebt Hieronymus gut hervor: *tantus erit numerus captivorum et praedae, ut per ὑπερβολὴν etiam arenae possit aequari.* Gen. XLI, 49:

„Und Joseph schüttete auf Getreide, wie Sand am Meere, sehr viel.“

v. 10. *Triumphabit* = *triumphat*, die Schilderung steht parallel zu Vers 7; קלס sich ergötzen, frohlocken, *triumphare* auch von den Classikern synonym mit *laetari* gebraucht: *laetaris in omnium gemitu et triumphas* (Ter.); hier mit dem Nebenbegriffe des Hohnes, vergl. 2 Kön. II, 23: *illudebant ei* (יתקלסו) *dicentes;* Ezech. XVI, 5: *quae juxta sunt et quae procul a te, triumphabunt de te.* — *tyranni* im weitern Sinne: Gebiether. *ridiculi ejus erunt* = *eos habebunt irrisui*, wie Hieronymus bemerkt; *ridiculus* nicht aktiv Possenreisser, Spassmacher, sondern ein solcher, mit dem Spass und Possen getrieben werden. „Einen Wall aufwerfen,“ wörtlich nach dem Hebräischen „Staub aufwerfen“, zum Zeichen der Leichtigkeit und Unwiderstehlichkeit, mit der er jede Veste nimmt.

v. 11. Hieronymus erklärt seine Uebersetzung hinreichend, indem er sagt: *Tunc mutabitur spiritus ejus in superbiam et Deum esse se credens, imaginem auream statuet in Babylone. . . Quod quum fecerit, transibit in bestiae figuram et postea corruet . . . Quod autem dicitur: Haec est fortitudo ejus Dei sui, εἰρωνικῶς est legendum, ut sit sensus: Haec est fortitudo ejus, quam dedit ei Bel Deus suus.* In ähnlicher Weise hat auch der Chaldäer erklärt: „Denn weil sich erhebt sein Geist in ihm, wird ihm sein Königreich genommen, und er büsst seine Schuld, dass er so grosse Ehre seinen Götzen erwiesen.“ Unter den Neuern: Rosenmüller: *tunc transit spiritus et supergreditur sc. fines et terminos aequitatis et modestiae*, und Maurer. Aber dagegen ist der Zusammenhang, indem das folgende Gebet des Propheten nicht mehr möglich wäre. Wozu Klagen, wozu Bitten und Fragen, wenn Gott den Sturz der chaldäischen Weltmacht schon angekündigt hat? „Die folgenden bangen, klagenden Fragen des Propheten,“ erinnert Delitzsch, „die erst Cap. II beantwortet werden, wären sonst bereits hier Vers 11 beantwortet. Vielmehr motivirt dieser Vers, der das Furchtbarste und Empörendste enthält, was vom Chaldäer ausgesagt werden konnte . . . . das in Vers 12 ausgesprochene affektvolle Bekenntniss des Propheten.“ Es frägt sich nun nur, ob mit diesem gebietherisch vom Zusammenhange geforderten Sinne der Wortlaut der Vul-

gata übereingebracht werden könne. Bis auf *corruet*, אשם, das Hieronymus nach seiner Auffassung frei gab, geht es leicht: *mutare spiritum*, den Geist, Muth wechseln, heisst im hebräischen Sprachgebrauche: neuen Muth bekommen, *Piel* und *Pual* (denn Hieronymus scheint חִלֵּף gelesen zu haben) erhalten hier *Hiph.*- und *Hophal*-Bedeutung, vergl. Is. XL, 30: *mutabunt fortitudinem*. Das Bild ist vom Kleide hergenommen, das man wechselt, das alte ablegt und ein neues anzieht. Darnach heisst das Versglied: „Alsdann (hierauf, wenn er Burgen und Städte genommen hat) erneuert sich sein Muth, und er zieht hin," *et corruet* = *et delinquet*, „und frevelt;" denn Hieronymus bemerkt selbst: *Pro quo (sc. corruet) Aquila et Symmachus transtulerunt καὶ πλημμελήσει, i. e. delinquet; hanc habente Scriptura sancta consuetudinem, ut Vasam* (ואשם), *i. e. delinquet ponat pro eo quod est*, *desinet esse*, *quod fuerat*. Vergl. zu אשם noch Os. X, 2. Er lässt uns somit die Wahl selbst frei, und wenn wir bei *corruere* bleiben, so müssen wir es vom geistigen Fallen deuten: zu Fall kommen = sündigen, freveln. Der Deutlichkeit halber haben wir zu ergänzen: „und stürzt von Frevel zu Frevel." *haec est* „das ist seine Stärke, die seines Gottes." *dei sui* erklärt *ejus;* also ist die Macht, welche ihm sein Gott (der wahre Gott, nicht falsche Götter) verliehen haben. Dieser energische Schluss bezieht sich auf die ganze vorhergehende Schilderung zurück: Zu solcher Macht kommt der Chaldäer durch Gott — zur Züchtigung seines Volkes. Untadelich ist die Uebersetzung des Grundtextes, wie sie Delitzsch gibt: „Dann fährt er vorüber, ein Sturmwind, und ziehet weiter und frevelt," bis auf den Schluss: „diese seine Kraft wird sein Gott" (mit den Neuern überhaupt), wo ich die Uebersetzung des Hieronymus für gleichberechtigt halte: ל in לאלהו ist ל *possessionis*, und drückt das Genitivverhältniss aus, nach Ewald Grammat. S. 582. „Das Genitivverhältniss muss durch ל bezeichnet werden, wenn das erste *nom.* ganz ausgelassen ist," so dass sich die Uebersetzung: „das ist seine Kraft, (die Kraft) seines Gottes" einfach ergibt. Ueber das voranstehende זו = זה vergl. Gesen. *thesaur. s. v.:* זה *sine articulo nomini definito praemittitur*, *quod fit 1) ubi in pronomine continetur praedicatum aut subjectum sententiae*, *et cogitando addendum est*

verbum substantivum. Ex. XXXV, 4: זה הדבר *hoc est verbum. Jud.* IV, 14: זה היום *hic est dies etc. 2) rarius etiam, ut in Aramaismo, Arabismo ... et Graecismo* ... זה הבית *est i. q.* הבית הזה, *ita tamen ut in illo major sit vis demonstrativa.* Wie gut es in den Zusammenhang passe, haben wir schon gezeigt. Gott kehrt in der Rede auf den Anfang zurück: *ecce ego suscitabo Chaldaeos*, und nichts ist natürlicher, als die Einrede, welche der Prophet gegen ein solches räthselhaftes Verfahren Gottes, das alle seine Verheissungen zu vereiteln droht, erhebt.

v. 12. Die Einwendung des Propheten: „Herr, wenn dem so ist, was soll dann aus deinen Verheissungen werden?" Aber es ist nicht die Einwendung eines verzagenden, sondern muthvollen, von Vertrauen gehobenen Herzens, es ist die Einwendung der Unmöglichkeit in drei Sätzen: 1) Ganz und gar kannst du uns doch nicht aufgegeben haben; 2) nie ist Züchtigung bei dir Zweck; 3) kein Böses kannst du ungestraft lassen. „Bist nicht du?" wobei der Prophet den Vordersatz ausliess: Wie soll das geschehen? Bist du nicht der Gott und Heilige Israels? „Mein Gott, mein Heiliger," sagt Habakuk im Namen des ganzen gläubigen Israels; der Herr nennt sich selbst hundertmal den Gott und Heiligen Israels. *a principio*, von Anfang, d. i. seit es ein Israel gibt; ehevor konnte er nicht der Gott Israels heissen. Hast du, erwiedert der Prophet, etwa aufgehört, der Gott und Heilige Israels zu sein? Hast du dein Volk verworfen, dass du sprachst: Ich bin nicht mehr ihr Gott, und sie sind mein Volk nicht mehr (Os. I, 9)?" Hieronymus hat יהוה als *Voc.* genommen; dafür spricht schon das Pronomen *meus.* Wären alle drei *nomm.* im Nominativ, so würde wohl stehen: „Bist nicht du der Herr, Gott, der Heilige?" und *a principio* wäre ohne alle Motivirung. Statt *sancte meus* lesen wir besser *sanctus meus* als zweites Prädikat vom Herrn: Gott und der Heilige. *et non moriemur* als Frage: „und werden wir nicht sterben?" erwartet nach der Natur der Sache selbst eine negative Antwort: „Nein!" Der Kranke fragt den Arzt: „Werde ich (muss ich) nicht sterben?" wo er zur Antwort erwartet: Nein! du wirst wieder gesund werden! Die Frage kann keine Schwierigkeit machen, und sie verdient vor der Affirmation: „wir werden nicht sterben," schon desshalb den Vorzug, weil letztere den

Zusammenhang unterbrechen und dem Gange der affektvollen Rede vorgreifen würde. Da hätte ja der Prophet sich schon selbst geantwortet und den grössten Trost ausgesprochen: „Wir können nicht umkommen!" was doch erst noch in Frage steht. Ueber das *Tikkum Sofrim* לא נמות für לא תמות vergl. Delitzsch. Er schliesst seine Erörterung darüber mit dem Satze: „Jenes Tikkun Sofrim erscheint als auf eine falsche Voraussetzung gebaut, und wir können, ohne uns daran zu kehren, als gewiss annehmen, dass לא נמות wie die ursprüngliche Lesart, so auch der, der ursprünglichen Intention des Propheten einzig entsprechende Ausdruck ist, zumal die Tikkune Sofrim, einzeln betrachtet, nicht das besste Vertrauen erwecken. Ewald: „Mein Heiliger, du wirst nicht sterben," jedoch nicht um des Tikkun Sofrim, sondern um sein selbst willen." — *In judicium posuisti eum* enthält den zweiten Grund der prophetischen Einrede, der aber nicht mehr in Form einer Frage vorgetragen wird, um das Schleppende, das fortgesetzte Fragen mit sich bringen, zu vermeiden. Du konntest dem Chaldäer, erwiedert Habakuk dem Herrn, keine absolute Macht und Gewalt geben wollen, dass er thue, was ihm beliebt; in der Aufgabe, die du ihm stelltest, war auch die Gränze und Schranke seiner Macht mitgegeben. Seine Bestimmung ist, Israel nur zu züchtigen, weiter kann auch seine Macht nicht gehen. Aber scheint es nicht, als ob du Alles seiner Willkühr überlassen habest? Vergl. die flgd. Verse. — *judicium* = Strafgericht. *fortem* im Hebräischen צור Fels, was wir entsprechender als Gottesname (im Vocativ: o Starker, Fels) nehmen, obgleich das ו dem Vocativ zu widerstreben scheint, vergl. Delitzsch, Hitzig u. s. w.

v. 13. Dritter Grund der Einrede: Soll der Chaldäer allein ungestraft alle Frevel verüben dürfen? *ne videas* hat Hieronymus mit Beziehung auf *quare respicis* gewählt: Der Herr hat reine Augen, damit er das Böse nicht sehe, warum sieht er's doch? In *ne* liegt ein höchst bezeichnender Anthropomorphismus: Der Mensch hat reine Augen, nicht so, dass er Böses nicht sieht, weil er's in der That kann, sondern damit er nicht sehe, als etwas seiner Natur Widersprechendes. *respicere*, herabsehen *sc.* mit Gleichgiltigkeit oder mit Wohlgefallen, das kann Gott nicht. Beide Sätze enthalten einen Fortschritt (sie sind

nicht coordinirt): Gott will (soll in der Einrede des Propheten) Böses nicht sehen, es ansehen (herabsehen darauf mit Wohlgefallen) kann er nicht? Nun wie erklärt sich sein Verhalten dem Chaldäer gegenüber bei solchen Voraussetzungen? Das hebräische מראות רע hat Hieronymus meisterhaft übersetzt, denn es ist kein negativer Folgesatz (Delitzsch), sondern ein negativer Conditionalsatz, wie man aus Is. XXXIII, 15 sieht: „Wer seine Hände schüttelt (נער, losmacht), damit er nicht nach Bestechung greife, und sein Ohr verstopft, damit er nicht höre den Blutrath, und sein Auge zudrückt, damit er nicht sehe auf das Böse." Die andere Uebersetzung מן durch den Comparativ: reiner von Augen, als dass du sehen könntest, oder Ewald: „die zu reinen Augen, um zu sehen," widerlegt sich von selbst, es gibt in der Reinheit der Augen keine solche Grade, dass sie auf dem einen das Böse sehen können, auf dem andern nicht mehr. Es klingt gar sentimental und modern nichtssagend, daher es mich wundert, wie der nüchterne Hitzig auch auf eine solche Uebersetzung verfallen konnte: „dess Augen zu rein, um Böses anzusehen." *justiorem se*, Hieronymus: *non quod perfectus sit, qui opprimitur, sed quod opprimente se justior sit*, was zwar auch Maurer billigt *(bene Hieronymus)*, aber doch nicht gemeint sein kann, da der Satz lauten würde: „und schweigst, wenn der (minder) Gerechte unterdrückt den Gerechtern," oder: der Gottlose den weniger Bösen (Schuldigen). Der Gottlose ist eben gar nicht gerecht, und darum kann er mit dem Gerechten (d. i. Gläubigen) in keinen Vergleich gebracht werden. Die fehlerhafte Auffassung dieses Versgliedes liegt in der starren Uebertragung auf das jüdische Volk und den Chaldäer: Warum schweigst du, da der Chaldäer den (jedenfalls gerechtern) Juden verschlingt? Der Prophet drückt sich in einem ganz allgemeinen Satze aus: „Warum schweigst du, wo der Gottlose verschlingt den Gerechten (ממנו vor ihm), was er nicht ist." Ueber diese Bedeutung des מן vergl. die Erklärung von Delitzsch und die dort aufgeführten Parallelen.

v. 14. *Et facies* ist nicht mehr fragend; es beschreibt vielmehr die Folge eines solchen göttlichen Verfahrens. Das *tert. comp.* liegt in der Schutzlosigkeit. Wenn es so zugeht in der Welt, dann sind die armen Menschen schutzlos dem Zufalle

und der Gewalt des Stärkern überantwortet, wie die Fische des Meeres und das Gewürm der Erde. Wer wird dann noch von einer Vorsehung sprechen wollen? Der malerische Ausdruck „keinen Herrn haben" steht sehr bezeichnend vom Gewürme, das isolirt, in keiner Gemeinschaft lebt, und darum auch völlig schutzlos ist. Auch hier dürfen wir nicht zunächst an Juda denken. Der Satz ist wie der vorige ganz allgemein. Erst im Folgenden fasst der Prophet den Chaldäer und die von ihm niedergetretenen Völker, weil ihm die Verheissung zur prophetischen Gegenwart wird, speziell in's Auge, um zu zeigen, dass seine Sprache nicht zu stark, seine Einwendungen und Bedenken nicht übereilt gewesen seien.

v. 15. Beim Uebergange auf den Chaldäer nennt ihn der Prophet nicht, weil es nicht nothwendig war. Gerade in diesem Nichtnennen liegt ein besonderer Nachdruck. Vor den Augen des Propheten geschieht, was er sieht. Er weiset gleichsam mit der Hand darauf hin: „Seht, Alles zieht er am Hamen heraus," — um vom Herrn die Lösung auch dieser Geheimnisse zu erbitten und zu erwarten, nicht mehr, um zu klagen. Desshalb verbinden wir die Verse 15 — 17 besser mit dem Folgenden. Wir haben zwischen Vers 14 und 15, da die Einreden vollkommen abgeschlossen sind, einen Ruhepunkt. Habakuk sammelt sich von seiner Erregung; er überschaut die Siegeszüge der Chaldäer von einem Ende der Welt zum andern, und schildert sie in starken Bildern, bis er, auf ein Neues von seinem Innern überwältigt, in die Frage Vers 16: „Darum also breitet er aus sein Netz?" ausbricht, oder bis ihm, was wir gleichfalls annehmen können, vom Volke diese Einrede gemacht wird. — כלה, als *neutr.* „es Alles" *totum*, ein Jeder und ein Jedes. *sublevabit*, wörtlich חעלה hervor-, herausheben, herausziehen. הֵעֲלָה für הֶעֱלָה Hiphilform analog der Hophalform הֹעֲלָה, Richt. VI, 28, Nah. II, 8 und dem Hiph. הֵעֲבִרָה, Jos. VII, 7. *sagena*, das grosse, *rete*, das kleinere, gewöhnliche Fischernetz; hier synonym, wie wir „Garn und Netz" gebrauchen. „Darüber freut er sich," d. h. er treibt dieses Einfangen mit Lust und Freude, und lässt also nichts seinem Netze entgehen. Das Einfangen selbst macht ihm Freude, nicht bloss der Erfolg.

v. 16. Jagen und Menschenfangen ist seine Lust, da bekommt er nie satt: darum ist Netz und Garn sein Gott, sein Höchstes, dem er opfert und huldigt. Er kennt und preist nichts höher als Netz und Garn, worunter man gerne „die Macht, die List und Gewalt des Chaldäers“ versteht. So schon die ältern Erklärer (Theodoret, Sanctius u. s. w.), unter den Neuern Delitzsch und Maurer. Aber das Bild klingt zu modern; wir haben gar keinen ähnlichen Ausdruck, der einen solchen Sprachgebrauch nur wahrscheinlich machte, denn Is. X, 13: „Durch die Kraft meiner Hand hab' ich's ausgeführt,“ rechtfertigt die hier gemachte bildliche Erklärung von „räuchern und Netz“ nicht; Beides müsste ja im uneigentlichen Sinne genommen werden. Aber eben so wenig kann die andere Erklärung, die „Netz und Garn“ von den „Waffen“ deutet, denen in der That geopfert worden sei, unsere Billigung erhalten (Hitzig und Ewald). Denn ganz abgesehen davon, ob dem Propheten diese Art des Cultus bekannt gewesen, hätte er den eigentlichen Ausdruck „Schwert und Waffen“ gebrauchen müssen. Wenn wir beachten, dass *propterea* enger zum folgenden *quia* gehört, als zum vorhergehenden, denn Vers 16 steht zu Vers 15 coordinirt, aber mit umgekehrter Construction; genau Vers 15 nachgebildet würden wir lesen müssen: *in sagena sua et in rete suo incrassata est pars ejus: propterea immolabit illis;* ferner wenn wir Oseas II, 5: „Ich will nachgehen meinen Liebhabern, denn sie geben mir mein Brod und mein Wasser,“ vergleichen, so glaube ich unter „Netz und Garn“ nur die „chaldäischen Götter“ verstehen zu dürfen, die der Prophet mit bitterer Ironie und doch im Sinne des Chaldäers redend „Netz und Garn“ nennt. Die Uebertragung war durch „opfern und räuchern“ nahe genug gelegt, und war auch sonst leicht zu finden. Der Chaldäer sammelt alle Völker mit seinem Netze ein: dieses Netz ist, wie er dafür hält, die Gunst, der Beistand seiner Götter, seine Macht, die er von den Göttern nicht getrennt denken kann. Dieser Gunst der Götter huldigt er, um seine Dankbarkeit zu bezeugen, und sie auf ein Neues wie ein Netz auszuspannen, und schonungslos zu würgen und zu tödten. Das Befremdliche für den Propheten liegt nicht darin, dass der Chaldäer so denkt und handelt, sondern dass Gott das Alles so geschehen lässt. Wenn unter

„Garn und Netz“ nicht der Beistand der Götter gemeint wäre, denen geopfert und geräuchert wird, so würde das zweite Versglied: „denn durch sie ist fett geworden sein Theil,“ unmotivirt und schwach dastehen. „Theil, Antheil חלק“ wird nur von etwas äusserlich „Bestimmtem, Zugetheiltem“ gebraucht, was von der Gottheit beschieden wird. *cibus*, das Erzeugniss des Antheiles überhaupt (Hitzig); *electus*, köstlich, בריא, gemästet, feist, saftig.

v. 17. *Expandit*, הריק nach den LXX und dem Chaldäer (ישלח *mittet*) übersetzt, und richtig; ריק sich ergiessen, Hiph. ergiessen machen, entblössen, in verschiedenen Verbindungen, das Schwert zücken, die Krieger hinausführen u. s. w. Bei der Uebersetzung „ausleeren“ ist die Absicht nicht zu erkennen, die hier gerade die Hauptsache wäre: das Netz ausleeren, um es wieder einzusenken? oder wie Hitzig will: die Gefangenen sondernd und vertheilend, oder mit Ewald: die Gefangenen ausschüttend, um sie zu morden u. s. w.? להרג nach Hieronymus und den LXX von יחמול regiert, ebenso Ewald: „und stets zu morden (soll er) kein Bedenken haben?“ Zunz und Andere. *parcere* mit dem *inf.*; vergl. *Virg. Eclog.* III, 94: *Parcite, oves, nimium procedere (nolite procedere, cavete ne procedatis).* Die Fragepartikel ה *num propter hoc* hat Hieronymus mit den LXX übergangen, wenn sie nicht in *ergo* angedeutet sein soll: „Darum also breitet er aus u. s. w.?“ Der Vers wird energischer. Ueber den Zusammenhang vergl. Vers 15. Der Schilderung des Propheten hält das (ideal gedachte) Volk die Frage entgegen, die er vorher selbst Gott vorgehalten: „Darum also, weil es die Götter so wollen (Gott im Sinne der Juden, die Götter im Sinne des Chaldäers), gibt es für ihn keine Schranke seiner Eroberungen und Gewaltthätigkeiten? Ist nicht der Herr von Urzeit an unser Gott, der Heilige Israels?“

Cap. II.

v. 1. Wie gesagt dringt das Volk oder sein eigenes Innere auf ein Neues in den Propheten, dem Herrn seine Fragen vorzulegen: und im vollen Vertrauen, mit unerschütter-

licher Zuversicht stellt er sich auf die Warte, auch hierüber Antwort vom Himmel zu erspähen. Ganz anders, aber gewiss mit Unrecht Delitzsch (nach ihm Umbreit): „Die Klage des Propheten ist verklungen; nach einer Pause, die wir nach I, 17 uns zu denken haben, ermuntert sich der Prophet selbst zum Harren und Aufmerken auf die göttliche Antwort." Die starken Ausdrücke unsers Verses sprechen entschieden wohl von einer zuversichtlichen Erwartung einer göttlichen Antwort, aber nicht von einem geduldigen Zuwarten. Wenn der Prophet sich auf seine Warte stellt und nach allen Seiten ausschaut, so ist diess eher ein Zeichen von Ungeduld, als von Geduld. Ein geduldiger Prophet redet nicht wie Habakuk hier redet. „Ich will mich stellen auf meine Wacht," meinen Posten, da sich die Propheten gerne mit Wächtern (Wachen) vergleichen. „Ich will stehen auf der Veste" bezeichnet die prophetische Wacht näher; es ist ein hochgelegener Posten (eine Burg), von wo aus man weithin das Land überschaut. *munitio*, מצור, Veste, Wachtthurm. „Mit dem Bilde, hergenommen von dem Besteigen hoher Orte zum Behuf spähenden Blickes in die Ferne, drückt unser Prophet die Zurüstung seiner Seele zum aufmerksamen Harren und Vernehmen der göttlichen Rede in sich aus; *refertur*, sagt Bonaventura, *ad erectam affectionis et intentionis elevationem ad coelestia et ad fixam ac immobilem aeternorum contemplationem* (*Opp. t.* VII. p. 251 *b.*). Delitzsch." Die Propheten stehen nicht immer auf der Warte; wenn sie eine göttliche Antwort verlangen, wenn sie um etwas bitten, da stellen sie sich auf ihre heilige Wacht, sicher, dass ihnen der Herr antwortet, aber auch bereit, Alles anzunehmen und zu thun, was er ihnen sagt. Desshalb steht hier sehr nachdrücklich: *quid* (מה) *dicatur mihi*, nicht: *si* (*num*, אם) *dicatur (respondeatur) mihi.* „Der Scheltende" ist das Volk (I, 17), das mit Einreden und Vorwürfen wider die Mittheilungen des Propheten auftritt. — *arguentem me*, frei תוכחתי „meine Zurechtweisung, mein Tadel", im Sinne wie Hieronymus es nahm, nemlich ein Zurechtweisen und Tadeln, das den Propheten traf und worauf er antwortet. Diese Beziehung war durch „antworten" wie von selbst gegeben und in so ferne richtig, als I, 17 wirklich eine Einrede, eine Zurechtweisung des Volkes sein kann, unrichtig dabei ist nur die Beziehung auf

Gott, als ob der Prophet dessen Vorwürfen zu antworten verlangte, wie Hieronymus im Commentare meint: *Quid respondeam Deo arguenti me et reprehendenti.* Befremdlich ist allerdings auf den ersten Anblick, wie man auf seine „eigene Klage" antworten könne, aber es löst sich, da wir im Menschen zwei Kräfte haben, zwei sich widerstreitende Naturen. Was er der niedern, seelischen, widersträubenden Natur, die so eben aus ihm gesprochen, antworten soll, darauf will er harren. Ferner: Bisher redete der Prophet in seinen Klagen und Einwendungen zugleich im Namen des Volkes: darauf antwortet er nun im Namen Gottes.

v. 2. Die Antwort blieb nicht aus, und sie war noch dazu zum Unterpfande ihrer ganz untrüglichen Sicherheit mit dem speziellen Auftrage, sie auf Tafeln zu schreiben, verbunden. Aehnliches kam früher beim Propheten Isaias vor, und zwar mit derselben Endabsicht wie hier: eine unerschütterliche Zuversicht zu begründen. Zeit und Umstände erinnern auch sonst an die Tage des Isaias. Wie dieser verzagte Gemüther (Cap. VIII) durch Trostworte auf eine Tafel geschrieben aufrichten musste, so Habakuk. *visus*, *visio*, Gesicht = Weissagung überhaupt, nicht Vision im engern Sinne. Wie Gott seine Mittheilung an den Propheten machte, wird darin nicht zugleich angegeben. Der Hauptnachdruck des göttlichen Auftrages liegt in den „Tafeln", auf welche geschrieben werden soll. Das Gesicht soll auf ein dauerhaftes, festes Material geschrieben werden; denn die Erfüllung dessen, was darauf steht, ist sicher, unverbrüchlich und zögert nicht, zu kommen. Israel soll im Anblicke dieser Tafeln ein ganz unzweideutiges Unterpfand der göttlichen Hilfe haben. Der zweite Beisatz: „und mache deutlich (schreibe deutlich)," ist nur Nebensache, so zu schreiben, dass es Gross und Klein ohne Schwierigkeit lesen könne, weil es ein Gegenstand des Trostes für Alle sein soll. Dass es nicht müssig stehe, leuchtet von selbst ein, und scheint noch ein besonderes Motiv darin zu haben, dass Inscriptionen auf öffentlichen Denkmälern u. s. w. vielleicht mit aussergewöhnlichen Buchstaben geschrieben waren. *explana*, „mache deutlich", eine Schrift deutlich machen = deutlich schreiben. Die Alten haben באר durchweg mit „deutlich machen (Chaldäer und Syrer פרש)" übersetzt, dieselbe Bedeutung hat es auch an den beiden übrigen Stellen, Deut.

I, 5. XXVII, 8; in der Nebenform בור kommt es noch Predi IX, 1 vor: „Alles dieses habe ich mir zu Herzen genommen, um alles dieses klar zu machen (לבור), dass die Gerechten etc." Da zwischen „graben und erforschen" ein logischer Zusammenhang besteht, das eine bildlich für das andere gesetzt werden kann, nicht aber so zwischen „graben und erklären, deutlich machen", so möchte ich allerdings lieber mit Delitzsch zwei, von verschiedenen Wurzeln ausgehende Bedeutungen des *verb.* באר annehmen, als sie mit Fürst (*Concord.* und Handwörterbuch) zu combiniren: באר = בר, פר (*for — are*), 1) bohren, graben; 2) bildlich: erklären. Ganz irre führend ist die lateinische Uebersetzung des Chald. Paraphr. in der Londoner Polyglotte. Sie hat: *scribe prophetiam et explana*, statt: *scripta est prophetia et explanata.* Zu *ut percurrat* bemerkt Hieronymus: *Scribere jubetur planius, ut possit lector currere, et nullo impedimento velocitas ejus et legendi cupido teneatur.* Wenn wir auch bei dem Ausdrucke „Tafeln" nicht gerade an die öffentlichen, auf den Marktplatz aufgestellten Tafeln, wo Bekanntmachungen eingegraben wurden, denken dürfen, so doch an eine aussergewöhnliche Feierlichkeit der Mittheilung und vielleicht auch der öffentlichen Ausstellung. Sie sollten ein bleibendes, öffentliches Zeugniss sein.

v. 3. Enthält nicht den Grund, warum die göttliche Antwort niedergeschrieben werden soll, wie man gewöhnlich annimmt, sondern warum sie der Prophet auf Tafeln schreiben soll. Die Bemerkung Hitzig's: „Das Orakel soll in Schrift verfasst werden, damit es nicht verhalle, damit an seinem trostreichen Inhalte sich in der schweren Zwischenzeit der Muth aufrichten könne," wäre treffend, wenn der Prophet von einer fernen Zukunft redete, aber er spricht nur von einem Nichtausbleiben. Die Sicherheit des Eintreffens deutet das Niederschreiben an und für sich nicht an, so wenig als der mündliche Vortrag, wohl aber eine aussergewöhnliche Niederschreibung auf Tafeln, die vor Jedermanns Augen sind. Die Uebersetzung des Hieronymus: *adhuc visus procul*, ist frei gehalten, aber richtig; sie könnte irre führen, wenn man den Nachdruck auf *procul* legte, als spräche Habakuk von ferner Zukunft, was aber Hieronymus nicht will; *procul* gibt er selbst im Commentare näher

em hebräischen Wortlaute mit *in tempore constituto*. „Das Gesicht ist noch in (d. i. beschlossen im Schoose) der festgesetzen Zeit," noch ist das Gesicht aus seiner festgesetzten Zeit nicht getreten; seine Erfüllung ist noch rein zukünftig. *tempus constitutum*, מועד, ist der von Gott gesetzte zukünftige Zeitpunkt der Erfüllung. Weniger entsprechend ist die Uebersetzung des zweiten Versgliedes: *et apparebit in finem*, wozu er bemerkt: *cum finis rerum advenerit, tunc etiam ille (visus) veniet.* יפח hat Hieronymus auch Ps. XXVII, 12 mit *apertum* gegeben. Die Grundbedeutung war ihm immer „aushauchen", das sich in den verschiedenen Verbindungen mannigfach modificirte, als „aushauchen" = sterben (intransitiv), Jer. V, 31, *intermoriens*, und (transitiv) zerstören, Sprüche XXIX, 8; dann „aushauchen" = hervorhauchen, und zwar wieder transitiv, *proferre*, ebend. VI, 19. XII, 17 u. s. w., und intransitiv an unserer Stelle, *apparere*, sichtbar werden, sich erfüllen, wo er יפח wahrscheinlich als *Kal* יָפֵחַ las. *finis*, nicht Ende, sondern die Endzeit, die letzte Zeit, weil es für den Propheten keine spätere Zeit mehr gibt. Mit der Erfüllung seiner Vision ist die „Endzeit, die zukünftige Zeit κατεξ., עולם הבא der Rabbinen, die zukünftige Welt" eingetreten. Die Frage, ob ferne oder nah, wird nicht berührt. Das Versglied *et apparebit* steht dem vorhergehenden entgegen: „noch ist das Gesicht in der Ferne: aber es wird hervortreten zur Endzeit, und nicht lügen." Diese Adversativ-Bedeutung des ganzen Versgliedes müssen wir auch im Grundtexte beibehalten, daher ich der Uebersetzung: „aber es keucht (eilt) der Endzeit entgegen," vor der andern: „und es spricht von der Endzeit," unbedenklich den Vorzug gebe. Sprachlich sind beide gleich berechtigt; letztere aber matt und wider den Zusammenhang. Was Delitzsch wider die erste Uebersetzung vorbringt, gilt eigentlich nur wider die falsche Erklärung des *nom.* קץ, *finis*; auf die unsrige leidet es keine Anwendung. — Das Eintreffen der Weissagungen denken sich alle Propheten nahe; wenn es nun aber doch länger währte, so soll Israel in seinem Vertrauen nicht wankend werden: die Erfüllung bleibt nicht aus. *non tardabit*, „das Gesicht zögert nicht" *sc.* über die ihm festgesetzte Zeit hinaus.

v. 4. Die dem Propheten gewordene Antwort (das Gesicht, welches er aufschreiben soll) besteht in einem Urtheilspruche über den Chaldäer gegenüber dem Juden; nemlich: „Auf Böses geht der Chaldäer aus, aber er wird es nicht erreichen; denn Juda hat ein unvergängliches Leben in seinem Glauben. Darum wird er sein wie ein Mann, den der Wein betrügt.“ *incredulus*, der Ungläubige, ihm gegenüber *justus*, der Gläubige, sind der Chaldäer und die Juden, denn Gottes Antwort ergeht an das gläubige Israel. *non erit* = *non est*, nicht optativisch: „mag nicht sein,“ weil der Satz etwas wirklich Eintretendes und Fortdauerndes ausspricht. *non recta* = *perversa*; verkehrt ist und wird sein die Seele, d. i. das Sinnen und Denken, Streben und Verlangen. Aber er erreicht damit sein Ziel doch nicht, weil „der Gerechte lebt, ein unvergängliches, unzerstörliches Leben hat aus seinem Glauben“. Unser Vers, das müssen wir vor Allem festhalten, drückt keinen allgemeinen Erfahrungssatz, keine blosse Sentenz aus, sondern ein Urtheil über den Chaldäer, den Ungläubigen. Als Sentenz wäre das erste Versglied völlig bedeutungslos und das zweite würde nicht dazu passen. Nur in der engen Wechselbeziehung beider Versglieder und ihrer unmittelbaren Uebertragung auf die zwei wider einander kämpfenden Völker gewinnt das Ganze einen scharf ausgeprägten Sinn. Der „Glaube“, durch den Israel lebt, ist die alttestamentliche Heilsordnung, in so ferne sie vom Einzelnen gläubig aufgenommen und vertrauensvoll festgehalten wird; dieser Glaube wird und kann nicht zu Schanden werden. Wenn wir hiemit allerdings einen passenden, dem jetzigen Grundtexte im Ganzen conformen Sinn gewonnen haben, so hält es doch noch schwer, die Leseweise des heil. Hieronymus zu ermitteln. Das schwierige עפלה kommt als *verb.* nur noch Num. XIV, 44 vor, wo er das Hiph. mit *obtenebrati* gibt in einem Zusammenhange, dass es von geistiger Verblendung verstanden werden muss. Hieronymus hat somit dort, wie hier עפל = אפל „dunkel sein (bildlich: verblendet, ungläubig sein)“ im *Kal* gelesen. Darnach ist עפלה *praet.* 3. *p. fem.* im *Kal:* verblendet, ungläubig ist, wie ישרה, und bezieht sich auf *anima*, so dass der Satz wörtlich hiesse: *incredula*, *non recta est anima ejus in semetipso*, was auch vor seiner freiern Uebersetzung bei weitem den Vorzug

verdiente, weil die Beziehung auf den Chaldäer in *ejus* und *semetipso* unzweideutig hervorträte. Aber gerade diese Beziehung verkannte er, und kam dadurch zu seiner freieren Uebersetzung; denn er bezog *ejus* auf Gott und *incredulus* auf den, welcher an der Weissagung, wenn sie nicht, wie er meinte, eintrifft, irre wird: *Si quis incredulus est hujus sponsionis meae, et coeperit .... ambigere et in se tacitus fluctuare: hic meae animae displicebit.* Eben so Corn. a Lap. u. s. w., während Andere *non erit recta* = *non erit prospera* erklären (Calmet); Beides unrichtig. Zu עפל Mich. IV, 8. Ackermann vergleicht das arab. غفل 1) *neglexit*, 2) *neglexit religionem*, *incredulus fuit*, aber mit Unrecht, da diese zweite Bedeutung *neglexit religionem* kaum so ganz sicher ist, und wir bei Hieronymus eine viel näher liegende Erklärung in der Combination der beiden Stämme אפל und עפל haben. — Im Hebräischen heisst der Vers: „Siehe, aufgeschwollen (aufgebläht, voll Hochmuths), nicht gerad (eben, rechtschaffen) ist seine Seele in ihm: aber der Gerechte, durch seinen Glauben wird er leben.“ Die Begründung dieser (jetzt fast allgemein) recipirten Uebersetzung, und insbesondere die Rechtfertigung der Bedeutung „Glaube“ von אמונה (gegen Hitzig: Redlichkeit) siehe bei Delitzsch.

v. 5. *Et* mit Nachdruck; im Hebräischen ואף „und noch, und weiter“. „Der Ungläubige, nicht gerade ist seine Seele, und noch dazu u. s. w.“ Statt כי־היין las Hieronymus wahrscheinlich כהיין *quomodo vinum;* bei בוגד ergänzte er den ausgelassenen Accusativ *potantem.* Wörtlich also: „Wie der Wein täuschend ist (den Trinkenden): also wird sein der Stolze.“ Er bemerkt dazu: *Quomodo vinum contra potantem facit, et postquam surrexerit, neque pes neque mens suum officium tenent: sic vir superbus.* Die Vergleichungsglieder sind somit: Wein und Stolz, oder Betrunkener und Stolzer. Wie der leiblich Betrunkene wankt (*decipitur* = *neque pes neque mens officium suum tenent*), so der geistig Betrunkene, der Stolze, Hochmüthige. Wein steht metonymisch für Weintrinker, gerade wie Sprüche XX, 1: „Der Wein ist ein Spötter.“ *et non decorabitur*, נוה 1) wohnen, 2) schön, angenehm sein; von Hieronymus in letzterer Bedeutung genommen, und auf das Gelingen der Pläne und Vorhaben, welche die Zierde des Mannes bilden, bezogen:

Vir superbus non decorabitur, nec voluntatem suam perducet ad finem, et juxta Symmachum οὐκ ἐνπορήσει, h. e. in rerum omnium erit penuria. „Nicht geziert werden, keine Zier und Ehre haben“ = zu Schanden werden; denn Hoffahrt kommt vor dem Falle. Unter den Alten scheint der Chaldäer mit Hieronymus zu lesen: „Zudem, siehe, wie der vom Wein Betrogene ist der stolze Mann,“ ואף הא כטעי בחמר. Freilich kann הא auch „er ist“ übersetzt werden: „Zudem ist er wie ein vom Weine Betrogener,“ und so übersetzt in der That Delitzsch; aber unmittelbar vorher steht הא in der Bedeutung *ecce*, und die Erklärung, welche Hieronymus von *decipit* gibt: *neque pes neque mens officium suum tenent*, passt so genau auf טעה, dass rabbinischer Einfluss kaum zu verkennen ist. Von den Neuern hat fast Jeder anders übersetzt. Delitzsch: „Und noch dazu: der Wein ist ein Betrüger; ein prahlhafter Mann — der hat keinen Bestand.“ Hitzig: „Und wirklich, wenn der Wein gottlos, denn der Hochfahrende, der nicht rastet.“ Ewald: „Und wirklich, der Wein betrügt den Mann, der sich blähet und nicht bescheidet.“ Zunz (Sachs): „Und wenn auch der weintolle Räuber, der rasende Mann, der keine Heimath kennt (?).“ Delitzsch hat seine Uebersetzung grammatisch vollkommen begründet, aber selbst die grösste Anstrengung von Seite dieses Gelehrten war nicht im Stande, einen natürlichen, entsprechenden Zusammenhang herzustellen. Bei solchen Schwierigkeiten erwachen wohl mit Recht Bedenken gegen die Aechtheit des masorethischen Textes, dem eine kleine Variante (nach Hieronymus und dem Chaldäer) einen guten Sinn abgewinnt. — Einfacher ist die zweite Vershälfte; nach Sinn und Zusammenhang gehört sie zu Vers 6. Der ganze Relativ-Satz bildet „einen an die Spitze des Satzes gestellten *nom. absol.* (er, der unersättlich Habgierige, werden nicht über ihn etc.)“, Delitzsch. אשר an der Spitze des Satzes = الذي, هو الذي Ewald, *Grammat. arab.* §. 717. „Die Seele weit machen,“ nicht erweitern, weiter machen als sie ihrer Natur nach ist, sondern weit aufmachen, aufsperren, so dass die Seele aufmachen = den Mund aufmachen ist. Der Nachdruck liegt auf *quasi infernus*, wie die Unterwelt, deren Rachen immer offen ist. „Und er ist“ statt „und der (welcher) ist“ mit Unterbrechung der Relativ-

Construction, wie es der Hebräer liebt. „Zusammenraffen und einsammeln“ vergl. I, 9, 10, 15, 17. Der Chaldäer möchte alle Nationen als solche einsammeln, d. i. vom Erdboden verschwinden machen. Zu den Vergleichungen mit Unterwelt und Tod siehe Sprüche XXVII, 20. XXX, 16.

v. 6. „Alle diese,“ d. i. gerade diese Völker, die er verschlingen will. *parabola*, vergl. Mich. II, 4. „Räthselrede auf ihn (*ejus*, *gen. obj.*);“ Rede in Räthseln, die ihn zum Gegenstande haben. Räthselrede, wo der Gegenstand nicht genannt, sondern nur nach seinen Merkmalen beschrieben wird, liebt die Volksdichtung und der Volkswitz. Darum bewegen sich solche Lieder und Sprüche gerne in Fragen und Aufgaben. Der Dichter nennt den Chaldäer nicht und flicht manches Doppelsinnige und Räthselhafte in sein Lied, keineswegs aus Furcht vor dem Chaldäer, sondern zur Erhöhung der Ironie, aus rein dichterischen Beweggründen. Zu מליצה vergl. Fürst *Concord.* Delitzsch und in seinem *Jesurun* p. 147. Die Uebersetzung des Hieronymus ist vollkommen richtig, er hat nur die beiden ἀσυνδετῶς stehenden *nomm.* als Einen Begriff gefasst, wofür auch das parallele משל spricht, anders würde das ו auch vor מליצה fehlen. *et dicitur* leitet das Lied selbst ein. *vae*, „Weh und Ha!“ am besten geben wir es wohl mit Hui (הוי) im pfeifend-zischenden, lang hinausgezogenen Tone, mit dem das Volk so gerne einen Sarkasmus begleitet. *non sua*, wie oben I, 6, aber noch im weitern Sinne. *usquequo*, schon ironisch, da *repente* gleich Vers 7 folgt. *et aggravat* = *et qui aggravat* (מכביד), schwer machen wider sich, d. i. sich zum Nachtheil und Schaden, indem man unter der Last erliegt. *contra se*, genau *super se*, schwer machen über sich, sich etwas aufbürdend. Wir dürfen *aggravare* nicht den Begriff der Menge unterlegen, sondern nur der Schwere, daher wir dem Sinne am entsprechendsten geradezu: „sich aufbürden“ übersetzen dürften. *lutum densum* determinirt: den dichten Koth. Das vorhergehende *non sua*, Raub und Plünderung, wird hier ironisch der dichte Koth genannt, und eben so „vielmachen“ durch „sich aufbürden“ erklärt. Je mehr der Chaldäer sammelt, desto mehr bürdet er sich auf, und die Last, die er zu tragen hat, ist nur „dichter Koth“, d. i. aufgehäufter, zusammengetragener Koth. Der Nachdruck liegt auf *lutum*

(Koth), das Adject. *densum* (dicht) bezeichnet nicht die Beschaffenheit, sondern die Menge, wie: dichter Wald. Koth aber wie gesagt ist der Raub, womit sich der Chaldäer belastet. Hieronymus hat somit mit Recht *densum lutum* von den Reichthümern gedeutet: *considera, quam eleganter multiplicatas divitias densum appellaverit lutum.* Er hat עבטיט mit den Alten und Rabbinen insgemein als zwei Wörter gelesen: „eine Wolke von Koth (עב Wolke, Is. XIV, 14; XIX, 1. טיט Is. XLI, 25. Jer. XXXVIII, 6)," wie der Syrer wörtlich beibehalten hat, während der Chaldäer gleich die Bedeutung dieses Bildes (in seinem Sinne) gab: „die Sündenlast;" verkehrt, aber auch die spätern Juden trafen es nicht besser. Während aber עב טיט gesprochen in der That „eine Wolke von Koth" heisst, hat es geschrieben, angesehen als Ein Wort, da der Hebräer keine *nomm. compos.* ausser bei Eigennamen hat, eine andere Bedeutung, nemlich: Pfändermasse, *pignorum captorum copia*, von עבט nach der Form חַכְלִיל gebildet; vergl. die Wörterbücher. Schon Agellius kennt diese Erklärung: עבטיט *mutuum, aut pignus significare potest (qua posita significatione), in his verbis sensus elegantissimus latet.* Diesen *sensum elegantissimum* entwickelt Fuller (*Miscell. Sacr. V, c.* 8) treffend: *Assimilatur Babylonius foeneratori acerbissimo, vel praedii alicujus durissimo domino, et ingentes ipsius thesauri, avidissime ac crudelissime undique corrasi, pignorum cumulis penes foeneratorem, vel dominum illum congestis.* Der Prophet hatte gerade wegen dieses Doppelsinnes, der im ἀπ. λεγ. עבטיט liegt, dieses Wort gewählt. Dadurch wurde sein Lied zu einer „Räthselrede", ganz wie sie das Volk liebt.

v. 7. Die Begründung von *vae*, das über den Chaldäer gesprochen wurde. Wie kurz dauert deine Freude, die dir also wohl zu gönnen ist! wie bald wird der Stiel umgekehrt werden! *qui mordeant*, der *Conj.* nachdrücklich: „die bestimmt sind, dich zu beissen;" das *partic.* von Hieronymus gut aufgelöst. In „beissen" ist das Bild von der Schlange hergenommen, die heimtückisch und plötzlich beisst und tödtet. Aber es liegt auch zugleich eine Anspielung auf עבטיט (Pfändermasse) darin, indem das hebräische נשך (beissen) auch vom „Wucher" gebraucht wird. „Zins nehmen" heisst beim Hebräer „Einem etwas

abbeissen“, und נשך *(nom.)* Abbiss, der „Zins“; vergl. meinen Artikel: Wucher, Kirchenlex. von Wetzer und Welte. Doch heisst נשך nur „Zins“ (*nom.* = נֶשֶׁךְ), nicht der „Zinsfordernde“; daher es in dieser Anspielung zunächst „deine Zinse werden aufstehen“ hiesse. Habakuk wollte diess nur andeuten, nicht eigentlich sagen. מזעזעיך *Piel* mit Reduplication von זוע „erschüttern, bewegen“, verstärkt: aufschütteln, scheint Hieronymus, da er die Bedeutung von זוע wohl kennt (Pred. XII, 3 *commovebuntur*, Est. V, 9 *motum*), mit einer andern Wurzel, mit שסע combinirt zu haben, das gerade im *Piel* „zerreissen“ heisst; vergl. Richt. XIV, 6: *dilaceravit leonem, quasi hoedum in frusta discerpens.* מזעזעים = משסעים, zerfleischen, was allerdings zu *mordeant* gut stünde.

v. 8. führt die auf, welche von Gott berufen sind, die chaldäische Macht zu stürzen *(qui mordeant).* Diess werden Jene sein, welche der Chaldäer übrig liess, und die er so geschwächt hatte, dass von ihnen scheinbar nichts mehr zu fürchten war. Darin besteht aber die ganze Furchtbarkeit der göttlichen Wiedervergeltung, dass der Zertrümmerer der chaldäischen Macht aus den Trümmern der von ihnen unterjochten Völker hervorgehen soll. *reliqui de populis* sind der „Ueberrest (die Ueberbleibsel)“ der niedergetretenen Völker, nicht die verschont gebliebenen Nationen. Letzteres ist gegen alle prophetische Vorstellung. Delitzsch hat der ganz aus der Luft gegriffenen Einwendung Hitzig's: „Auch wird der Sturz der Chaldäer mit Recht (?) nicht von den unterworfenen, sondern von den einst noch aufrecht stehenden Völkern erwartet: wie er denn auch durch solche (?) erfolgt ist“ — fast zu viel Ehre der Widerlegung erwiesen. Auf eines allein wurde von ihm keine Rücksicht genommen, was hier nicht zu übersehen ist, auf den spezifisch messianischen Charakter, der in unserm Ausdrucke liegt. Der Ueberrest der (bekehrten) Völker, an deren Spitze Juda steht, wird die antimessianische Weltmacht (die antichristliche) überwinden und zertrümmern. Wie sich die nächste, historische Erfüllung zu diesem Ausdrucke „Ueberrest der Völker“ verhalte, ist ganz gleichgiltig, da sie der Prophet nur in und mit der letztendlichen sah, und darum eben so, ob wir die Perser und Meder zu den unterjochten oder nicht unterjochten Völkern

zählen wollen. *hominis* = *hominum*, אדם ohne *plur.*; *terrae*, *gen. obj.* „Frevel verübt an Land, Stadt und allen deren Bewohnern;“ *in ea* bezieht sich auf *terra* und *civitas* zumal. *terra*, Land ist die ganze Erde, dem entsprechend „Stadt“, Alles, was Stadt heisst, collectivisch.

v. 9. *Congregat avaritiam malam* = *quaestum malum*, metonymisch *causa pro effectu*: Geiz für das durch Geiz und Habsucht Erworbene, Gewinn. Hieronymus gibt בצע Mich. IV, 13 geradezu mit *rapina*, was er aber hier wegen des beigefügten *mala* (רע) absichtlich umgangen zu haben scheint, weil sich *mala* zu *rapina* von selbst versteht. Ganz wie hier steht *avaritia* Exod. XVIII, 21: *provide viros potentes et timentes Deum, et qui oderint avaritiam.* Gen. XXXVII, 26 מה בצע gut: *quid nobis prodest?* Ps. XXX, 10: *quae est utilitas* (בצע) *in sanguine meo?* Da uns der bildliche Gebrauch „Geiz“ für das durch Geiz Erworbene ferner steht, können wir gleich: Erwerb, Gewinn, selbst wählen. Hieronymus selbst erklärt: *Adhuc ad ipsum sermo est, qui sibi coacervat mala et divitiarum multitudinem non intelligat (?) causam esse ruinae suae domus.* Daraus ergibt sich zugleich, dass er *domus* richtig von dem königlichen Hause (*sibi*, *domui suae*), der Königsfamilie gedeutet hat, weniger richtig scheint er *mala* enge mit *domui suae* enge verbunden zu haben. Der Chaldäer sammelt Schätze (bösen, unrechtmässigen Gewinn) für sein Haus in der und der Absicht, wie sie der Prophet angibt: die Folge kommt erst in den nächsten Versen. *ut sit* ist einer von den verschiedenen Gründen, um derentwillen Schätze gesammelt werden: „damit sein Nest, das Bild vom Raubthiere hergenommen (I, 8: *volabunt quasi aquila*), d. i. seine Wohnung in der Höhe, hochgebaut sei.“ Das *tert. comp.* bei „in der Höhe“ liegt nicht in der Pracht, im Uebermuthe, mit dem sich der Chaldäer seine Wohnung baute, wie Hieronymus glaubte: *simulque per metaphoram superbiae arguitur*, sondern in der Sicherheit; denn zu ersterm würde das Bild vom „Neste“ nicht passen. Seine Wohnung hoch bauen steht nur bildlich vom „sicher, fest bauen“, und dass diess bei Babylon in der That der Fall war, wissen wir Alle. Etwas anders ist, wenn Abdias 5 von Edom sagt: „Der Hochmuth deines Herzens hat dich aufgeblasen, der du hochwohnest in

Felsenschluchten, hochbauest deinen Sitz;" da fällt der buchstäbliche Sinn mit dem bildlichen zusammen. *et liberari se putat*, frei, aber richtig der *inf.* לְהִנָּצֵל „*ut liberetur*" gegeben, denn Letzteres ist wieder abhängig von *ut sit*. *de manu mali (neutrum)*, das Böse, Unglück. Das Unglück ergreift, fasst den Menschen, darum wird ihm eine Hand zugeschrieben. Die wörtliche Beibehaltung der Construction: *ut sit in excelso nidus ejus, ut liberetur etc.*, wäre schleppend, desshalb umging sie Hieronymus.

v. 10. „Du hast beschlossen" steht coordinirt zu Vers 9, *qui congregat;* Habakuk geht wie oben zur zweiten Person über (Vers 7). Es enthält keine Begründung von *vae!* die erst Vers 11 folgt. Wenn Letzteres der Fall wäre, würde *confusionem* voranstehen: בשת יעצת *confusionem cogitasti*, Schande (Unehre) hast du — beschlossen für dein Haus. Nun aber folgt umgekehrt Schande nach als das, was der Chaldäer freilich nicht beschlossen hat, aber welches aus dem, was er beschlossen, mit innerer Nothwendigkeit folgt, und vom Propheten in tief einschneidender Ironie gleich selbst gesetzt wird: „beschlossen hast du — Schande für dein Haus," wobei der Prophet auf das Sprüchwort: „In Trübsal stürzt sein Haus, wer nach Gewinn geizt (Sprüche XV, 27)," anspielt. Eben so wenig dürfen wir *concidisti* als Erklärung von *cogitasti* nehmen, so dass darin angegeben wäre, was der Chaldäer beschlossen hätte. Habakuk erklärt „Schande" nicht näher, er fasst darin Alles zusammen, was Jener that, zunächst was er für sein Haus, für dessen Bestand und Herrlichkeit that und sann, wozu *concidisti populos multos* nur mittelbar passt. Nachdem er viele Völker vernichtet hatte, dachte er darauf, auch für die Zukunft seines Hauses zu sorgen, ihm einen herrlichen, festen Wohnsitz zu bereiten, er sann auf — Schande; denn wer hoch steigt fällt tief. Das zweite Versglied enthält einen Rückblick, was der Chaldäer schon gethan und noch immer thut; in Beidem sündigte (irrte) seine Seele, ging fehl, weil sie ihr Ziel nicht erreicht. *concidisti*, קצות von Hieronymus mit den Alten insgesammt קִצּוֹתָ (von קצץ) „du hast zerstückt (vertilgt)" gelesen. Die masorethische Lesart als *infin.* (?) bringt קצות in Abhängigkeit von יעצת als Objektsacc. und Bestimmung von בשת, was wider den Fortschritt der Rede ist: „du hast beschlossen Schande für dein Haus, zu vertilgen

viele Völker;" denn Letzteres ist schon geschehen, und wir erwarten auf das sarkastische: „du hast beschlossen — Schande," gar keine Erklärung, die er dem Chaldäer selbst überlässt. *peccavit*, sündigen = irre gehen, fehlen und verfehlen, die Natur und die Folge einer Handlung bezeichnend; *et peccavit* gehört zu allem von Vers 9 an Gesagten, nicht zu *concidisti* allein: Ha, der bösen Gewinn aufhäuft, der sinnet Schande für sein Haus und Völker vernichtet hat: seine Seele ist irre gegangen, hat ihres Zieles verfehlt; denn u. s. w., wie Vers 11 angibt. Das hebräische חוטא hat Hieronymus nach den LXX mit נפשך verbunden: *et peccans erat anima tua.* Besser wird נפשך als *acc.* zu חוטא gelesen: „und du sündigest wider deine eigene Seele," wider dein eigenes Leben. Am Sinne ändert es nichts, da wir auch da die enge Verbindung mit: „du hast vernichtet viele Völker, aber gesündigt wider dein eigenes Leben (Maurer, Delitzsch)," zurückweisen müssen, weil Vers 11 nicht mehr passte. Steine und Holz zeugen wider die Prachtliebe des Chaldäers, wider sein Streben, sich einen festen Wohnsitz zu bauen, nicht wider die Vertilgung vieler Völker.

v. 11. „Du raubst um zu bauen, dir selber zum Verderben; denn Stein und Holz, mit denen du bauest, werden dich verklagen. Delitzsch." Sie werden wider dich klagen, nicht dass du andere Grausamkeiten in ihrer Mitte verübtest (*lapides civitatis et ligna parietum quos subvertisti, tuam ferociam clamitent*, Hieronymus und ebenso Corn. a Lap.), sondern dass du sie verwendetest, ihrer nicht schontest. Wie Stein und Holz den Chaldäer verklagen, so freuen sie sich beim Sturze von Babylon, sie freuen sich, dass ihrer von nun an geschont wird. Während der Chaldäer mitten in seinen Prachtbauten allen Widerspruch für verstummt hält, treten Holz und Stein klagend wider ihn auf, und bleiben nicht unerhört. *clamare*, schreien, aufschreien, wegen wessen wird nicht angegeben, indem es sich von selbst verstand: wegen der an ihnen verübten Frevel. *respondere*, antworten, erwiedern, d. i. in das Geschrei, die Klage mit einstimmen. Zu *lignum quod inter juncturas* bemerkt Hieronymus: *Lignum .... pro quo Septuaginta posuerunt: Et scarabeus de ligno loquetur; manifestius more suo transtulit Symmachus:* καὶ συνδεσμὸς οἰκοδομῆς ξύλινος *i. e. junctura aedificii lignea;*

Theodotio quoque: καὶ συνδεσμὸς ξύλου, *nec non et quinta Editio ..: quae et ipsae interpretationes cum .... nostra interpretatione concordant: quod enim lingua Hebraica dicitur* C a p h i s, *lignum significat, quod ad continendos parietes in medio structurae ponitur; et vulgo apud Graecos appellatur* ἱμάντωσις, d. i. Querholz, Kreuzbalken, vollkommen richtig das hebräische כפים gegeben, vergl. die L e x x. und D e l i t z s c h zur Stelle. H i e r o n y m u s übersetzt κάνθαρος der LXX mit *scarabeus* (Käfer) und sagt, dass noch zwei andere Ueberss. σκώληξ hätten. Schon C y r i l l u s glaubte, dass σκώληξ und somit auch die Uebersetzung des H i e r o n y m u s nur missverständlich aus κάνθαρος entstanden sei, indem es (zur Zeit der LXX κατ' ἐκεῖνο καιροῦ) auch die Bedeutung von ἀναπλοπὴ τῶν ξύλων (*junctura lignorum*, Sparrenwerk, Gebälke) gehabt habe. Aber diese Bedeutung findet sich nirgends mehr und aus Cyrillus sieht man selbst, dass er sie dem Worte nur imputirt hat, indem er erklärend beifügt, das „Gebälke" habe einen solchen Namen („Käfer", *scarabeus*) erhalten, weil es das Dach wie mit „vielen Füssen" gestützt habe. Eben so verfehlt ist die andere Annahme, dass κάνθαρος corrumpirt aus κανθήριον entstanden sei; denn wenn auch das lateinische *cantherius* bei V i t r u v i u s als *term. techn.* in der Bedeutung „Dachsparren" vorkommt, dürfen wir diess nicht zugleich auf das griechische Wort übertragen. Die LXX haben das ἀπ. λεγ. כפים mit dem talmudischen חפושית (vergl. das arab. خُنْفُسَ) Käfer combinirt (H i t z i g nach B o c h a r t, *Hieroz.*), wobei sie um so leichter blieben, weil: „Käfer (Holzwurm) im Getäfel" scheinbar einen ganz entsprechenden Sinn gab. — Bei כפים steht noch מעץ (Sparren aus dem Holze, aus dem Getäfel oder Holzgesimse). Der Zusatz מעץ *(de ligno)* entspricht dem vorhergehenden מקיר *(de pariete)*, und zeigt an, dass sich der Prophet die Paläste noch stehend denkt, wobei freilich *de* weniger entspricht als *ex* (מן). Der Stein, der noch in der Mauer ist, und der Querbalken, der noch im Holzwerke (im Getäfel) sich befindet, treten als Kläger auf. Das kurze כפים מעץ gibt H i e r o n y m u s umschreibend: *lignum, quod inter juncturas aedificiorum est;* er scheint beide Wörter als Einen Nominalbegriff gefasst zu haben, wenn er nicht עץ durch *aedificia* ausdrücken wollte.

v. 12. *Civitatem, urbem*, der undeterminirte Singular, wofür wir den Plural gebrauchen: der bauet Stadt = Städte. *urbs*, קריה poetisch für עיר, unser „Burg“ im weitern Sinne. *praeparare* (כונן) = *condere*, gründen, feststellen, Mich. IV, 1: *mons domus Domini praeparatus*. Zum ganzen Verse vergl. Mich. III, 10. Dort hat Hieronymus den Plural *in sanguinibus* (דמים) „durch Blutschulden“ beibehalten.

v. 13. Hieronymus hat den Zusammenhang beider Versglieder vollkommen richtig erkannt, da er im Commentare sagt: *Qui (Nabuchodonosor) quia hoc fecerit urbi, quam in sanguinibus construxerat, postea quae a Domino inferantur, auscultat. Sequitur enim: Numquid non haec a Domino sunt exercituum? id est, quae dicuntur: Laborabunt populi etc.* Und eben so richtig erklärt er das zweite Versglied durch: *Incensa Babylone, frustra populi laborabunt et nitentur.* Befremdlich ist, wie er bei solcher Auffassung des Sinnes die Copula ו mit *enim* gab; klarer wäre *ut* (dass) gewesen, aber er vermied es doch, um mehr die Folge hervorzuheben. *Haec* bezieht sich auf das folgende: *laborabunt;* statt הִנֵּה *(ecce!)* las Hieronymus הֵנָּה. *in multo igne*, das Zweitemal mit dem Acc. *in vacuum*, genauer wäre *pro igne, in vacuum;* aber Hieronymus wollte recht lebhaft ausdrücken, dass die Völker sich nicht bloss für Feuer abmühten, sondern schon unter Feuer. Vor dem prophetischen Auge brennt schon die Flamme, welche die Mühe der Völker zerstört und sie selbst verzehrt: *et deficient.* In der gleichlautenden Stelle Jer. LI, 58 hat er den Acc. beibehalten: *labores populorum ad nihilum et (labores) gentium in ignem erunt;* aus derselben Stelle hat er auch *et* vor *deficient* eingeschaltet, das hier fehlt. Endlich finden wir eben da zugleich den vollständigsten Commentar zu unserm Verse selbst: „So spricht der Herr der Heerschaaren: Die Mauern Babels, die breiten, sollen gänzlich zerstört werden, und ihre Thore, die hohen, sollen mit Feuer verbrannt werden: und es mühen sich Völker um Eitles und Nationen um Feuer und erliegen.“ Nur nimmt es Habakuk in noch weiterm Sinne, indem er diese Drohung über alle vom Chaldäer mit Blut erbauten Städte ausspricht.

v. 14. Enthält den tiefsten und letzten Grund, warum das Chaldäer-Reich stürzen müsse. Die Erde muss voll der

Erkenntniss Gottes werden, da müssen alle Hügel abgetragen, alle Thäler ausgefüllt, alle Hindernisse weggeräumt werden. Kein Weltreich kann und darf neben dem messianischen Reiche fortbestehen. „Voll wird die Erde," wovon? sagt das nächste Versglied: „dass sie erkennen die Herrlichkeit des Herrn." Ueberall wird Gott seine Herrlichkeit offenbaren, und überall wird sie auch erkannt und angebethet werden. Liesse der Herr die chaldäische Macht bestehen, so wäre gerade diess eine stete Negation seiner Herrlichkeit. So fest Juda an einen solchen kommenden Zustand der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit über alle Welt hin glaubt, so fest muss es den Sturz Babels glauben. „Gleich den Wassern," wie die Wasser den Meeresgrund erfüllen, überdecken, so wird die Herrlichkeit Gottes im messianischen Reiche) die ganze Welt erfüllen und überdecken. *Repleta est universa terra gloria Christi, et quasi aquis, ita sermonibus et doctrina ejus universus mundus coopertus est.* Hieronymus. Gewöhnlich übersetzt man mit Rücksicht auf Is. XI, 9: „Denn voll wird die Erde von Erkenntniss der Herrlichkeit des Herrn;" aber ich möchte die Auffassung des Hieronymus vorziehen; denn sie schliesst sich enger an das Vorhergehende an: die Chaldäer-Macht stürzt, weil die Erde voll wird der Herrlichkeit des Herrn; dann scheint Habakuk zwei Stellen des Jesaias, VI, 3 und XI, 9 miteinander combinirt zu haben. Der Objektsacc. konnte weggelassen werden, weil er sich aus dem andern Versgliede von selbst ergab. *mare* = *profundum maris*, Meer = Meeresgrund.

v. 15. *Potum dat*, משקה = zu trinken geben, einschenken, trinken machen. *amico*, im weitern Sinne der Nächste, Nachbar überhaupt, es steht passend zum Vorhergehenden; den Seinigen und den Gastfreunden schenkt der Hausvater ein und reicht dar zu trinken. *mittens sc. in calicem*, einschenken, enge zu *qui potum dat* gehörig: „der, einschenkend seine Galle, zu trinken reicht seinem Freunde." Zu מספח vergl. die Lexx. und ergänzend Delitzsch. Auch Ewald übersetzt: „der du dein Gift eingiessest." Die Grundbedeutung ist unbestritten: beigesellen, beigeben, aber je nach dem Objekte, mit dem das Beifügen stattfindet, wechselt die Bedeutung, so dass „einschenken", dem Kelche beigesellen, nicht beanstandet werden kann. Delitzsch

will es auf den Wein beziehen, d. i. beimischen dem Weine, dem gereichten Trunke. Aber der ganze Ausdruck vom „Trinken" ist bildlich; wenn zum bildlichen Weine noch der Zorn kommt, was soll dann der Wein bedeuten? Gott gibt seinen Zorn zu trinken; er reicht dar seinen Zornbecher (den Becher, der seinen Zorn enthält) und macht die Völker taumeln. Was Gott thut, kann auch auf die Völker selbst übertragen werden; vergl. Jer. LI, 7: „Ein goldener Becher ist Babel in des Herrn Hand, trunken machend die ganze Erde von ihrem Weine." *fel* — חמה, Hitze, Gluth, bildlich *a)* vom Zorne, *b)* vom Gifte, gewöhnlich im erstern Sinne, vergl. Jer. XXV, 15: *Sume calicem vini furoris hujus de manu mea;* zum zweiten vergl. Deut. XXXII, 33: *Fel draconum vinum eorum, et venenum aspidum insanabile.* Diese Stelle belehrt uns zugleich, dass *fel* nicht bildlich für „Zorn" steht, sondern im eigentlichen Sinne, aber in der Bedeutung: Gift, die Galle der Schlange als tödtliches Gift, vergl. die Lexx. zu *fel*. *et inebrians* ist coordinirt zu *mittens*, „einschenkend und trunken machend," es erweitert das erstere (einschenken) poetisch, nicht dass es den Zweck davon bezeichne, der noch besonders folgt. Das „trunken werden" vom Giftbecher versteht sich von selbst, was sich nicht von selbst versteht, ist *ut aspiciat nuditatem ejus*. Der Chaldäer schenkt den Völkern Giftwein ein und macht sie trunken, um ihre Blösse zu sehen, d. i. um sich an dem Zustande ihrer tiefsten Erniedrigung zu ergötzen, sich an dem Anblicke ihrer Schmach und Schande zu weiden. Die Anspielung auf Noe ist klar, aber nur Nebensache; der Prophet will den schadenfrohen, höhnischen Uebermuth des Chaldäers recht anschaulich darstellen. „Die Blösse aufdecken". kommt oft als bildlicher Ausdruck der Entwürdigung und Erniedrigung von Städten und Ländern vor (Nah. III, 11); dass es auch hier so stehe, lehrt schon das erste Versglied, welches wegen *fel*, חמה (sei es nun „Grimm" oder „Gift") nur im bildlichen Sinne genommen werden kann.

v. 16. Das Präteritum *repletus es* gegenüber dem folgenden *bibe* zeigt, dass wir es noch als Fortsetzung der Beschreibung von dem Thun und Treiben des Chaldäers nehmen müssen, dessen Folgen erst im zweiten Versglied gezeichnet werden. *repletus es*, du sättigtest dich = du hattest deine Lust und Freude.

ignominia pro gloria, nicht wie oben (Vers 10) *confusio* ironisch, als ob der Chaldäer Ehre wollte und mit Schande erfüllt würde, indem diess dem „sich sättigen, satt werden", שבע, widerstreitet, sondern in der That hat der Chaldäer seine Lust am Schandbaren statt am Ehrbaren. *ignominia*, das Schändliche, Entehrende, קלון Hos. IV, 18; *pro*, für = anstatt, wornach der Chaldäer streben sollte. *gloria*, was Ehre bringt, ehrbar, ehrenhaft. Es steht in enger Beziehung zum vorhergehenden: *ut aspiciat nuditatem*, was schändlich ist. — Nun folgt die gerechte Wiedervergeltung: „Trinke auch du und werde betäubt," sinke trunken und betäubt zu Boden. Hieronymus las הרעל (mit den LXX und den andern griechischen Ueberss., sei es als *Niph.* oder *Hoph.*, wie Nah. II, 4, der einzigen Stelle, wo dieses *verb.* vorkommt) statt הערל (mit dem Chaldäer und den Masorethen): „zeige deine Vorhaut." Während die Lesart des Hieronymus den Akt der Wiedervergeltung im „trunken werden" darstellt, legt ihn die andere auf das „entblösst werden". Habakuk wollte auf Beides hinweisen, und wählte desshalb ein *verb.*, das mit geringer Umänderung eines wie das andere bedeutet. *circumdabit*, wörtlich תסוב, was Hieronymus also erklärt: *circumdaberis suppliciis dexterae Domini*, so dass wir ein unreines Bild hätten: „umgeben wird der Kelch" statt die Strafgerichte. Richtiger Delitzsch: „die Runde machen, kreisen wird der Becher," d. i. an dich gelangen. Derselbe Zornbecher, den der Chaldäer den Nationen einschenkte, um sich an ihrer Erniedrigung zu erlaben, wird ihm voll geschenkt. *circumdabit calix* steht parallel zu *bibe tu quoque*, und *vomitus ignominiae* zu *consopire*. „Becher der Rechten," weil ihn die Rechte zum Trinken darreicht. *vomitus ignominiae*, Gespei der Schande, *gen. obj.* Gespei, das Schande bringt, entehrendes Speien und Erbrechen, das Bild vom Trunkenen ausführend. *vom. ignom. sc. erit super gloriam tuam*, „schmähliches Gespei wird sein über deiner Ehre," wird deine Ehre und Herrlichkeit besudeln, wie der Trunkene seine Kleider. Trunken vom Weine der göttlichen Strafgerichte wird sich der Chaldäer über und über besudeln. Hieronymus löste קיקלון in zwei Worte auf: קי = קא, Gespei, und קלון, Schande, vergl. Is. XXVIII, 8. Als Ein Wort ist es aus *Pilpel* gebildet = קלקלון, erweicht in קיקלון, grosse Schande und Schmach;

vergl. zur Form בָּבֶל = בַּלְבֵּל, Die Trennung in zwei Wörter ist entsprechender, wenn Habakuk nicht absichtlich den Doppelsinn wollte.

v. 17. erklärt den eben gebrauchten bildlichen Ausdruck vom Trinken des Zornbechers: „Trinke auch du, denn Gräuel (Gewaltthat) des Libanon wird dich überdecken und Verwüstung (seiner) Thiere dich schrecken.“ Alles hängt hier von der Erklärung der Gen. *Libani* und *bestiarum* ab, welche allgemein als *gen. obj.* genommen und auf den Chaldäer zurückbezogen werden: Die am Libanon verübten Frevel und die Verwüstung unter den Thieren, welche er anrichtete, werden auf sein Haupt zurückfallen. Delitzsch: „Eben das Schicksal, das er dem Libanon bereitet, wird sein Reich treffen — es wird zusammenstürzen, wie die Bäume des Libanon, die er gefällt hat; eben das Schicksal, das er den Thieren des Libanon bereitet, wird die Bewohner seines Reiches treffen — sie werden aus ihrem Besitze aufgeschreckt und in die Flucht geschlagen werden.“ Er fährt dann fort: „Das Emblem, welches hier in Bezug auf das chaldäische Reich nur angedeutet ist, führt Jes. X, 33, 34 in Bezug auf das assyrische Reich weiter aus: »Siehe, der Herr, Jehova, schlägt herunter die Zweige mit Schreckensgewalt, und die erhabenen Wuchses werden gefällt und die Hohen gestürzt. Umgehauen wird das Dickicht des Waldes und der Libanon — durch einen Mächtigen wird er fallen.« Das Emblem, seiner andern, auf die Bewohner des chaldäischen Reiches abzielenden Hälfte nach, findet Jes. XIII, 14 (vergl. Jer. L, 3) seine Erklärung: »Da (am Tage der Zerstörung Babels) geschieht's, dass wie ein verscheuchtes Reh und wie Schafe, die Niemand zusammenhält, ein Jeder sich zu seinem Volke wendet, ein Jeder hin zu seinem Lande flieht.«“ Gegen diese Auffassung lässt sich nur das Eine Bedenken vorbringen, dass die zweite Vershälfte nicht mehr dazu passe; denn welchen Sinn sollte der Satz geben: „Die am Libanon von dir verübte Schmach wird dich bedecken (auf dich zurückfallen) wegen des Blutes, das du an den Menschen vergossest“? Das wäre keine Wiedervergeltung. Wenn wir beide Satztheile in ihrem Causal-Zusammenhange lassen wollen, so müssen wir *iniquitas Libani* nothwendig in einem andern Sinne nehmen; und

zwar eröffnet sich uns ein doppelter Weg, je nachdem wir (mit Delitzsch) streng bei der masorethischen Lesart verharren, oder sie mit Hieronymus und Neuern (Hitzig, Ewald) freier behandeln. Im erstern Falle weist der Prophet, wie ich glaube, ganz allgemein auf historische, vor Augen liegende Verwüstungen hin, welche den herrlichen Libanon entwaldet und sein Gethier verscheucht haben, ohne Rücksicht darauf, von wem sie ausgegangen seien: „Die Unthaten am Libanon und die Verstörung seines Wildes wird dich treffen, wegen des Blutes u. s. w.“ Darnach wird der Chaldäer passend mit dem Libanon verglichen, und ihm dasselbe Schicksal angedroht, das den Libanon getroffen hatte, das die Juden vor Augen haben und ein sprechendes Spiegelbild der Zukunft des Chaldäers ist. Im zweiten Falle könnten wir die Genitive *Libani* und *animalium* als *gen. subj.* nehmen: „Frevel des Libanon wird dich bedecken und Verwüstung (wilder) Thiere dich schrecken wegen u. s. w.“ Der Libanon personificirt, der mit seinen Schrecken (Ueberschwemmungen, Erdbeben u. s. w.) den Chaldäer heimsucht und sein Land zu einer Wüste macht. Ich will indess darauf selbst keinen Nachdruck legen, da sich nicht verhehlen lässt, dass der Libanon sonst als Bild des Herrlichen, nicht des Schrecklichen und Furchtbaren gilt. Aber Habakuk ist in seiner Vorliebe für das Doppelsinnige und Geheimnissvolle schon mehr als einmal von der gewöhnlichen Bahn der Vorstellungen abgewichen. — Schwierigkeit macht die masorethische Lesart יחיתן; Hieronymus hatte sie bereits, nahm aber das *suff. fem.* ן gleich dem *masc.* ם, das er auf die Chaldäer bezog, *deterrebit eos;* mit ihm stimmen Jene überein, welche (LXX, Syrer, Chaldäer [?], Hitzig, Ewald) ן in ך ändern: *deterrebit te.* Beide Lesarten geben einen einfachen, naheliegenden Sinn. Delitzsch macht יחיתן zu einem Relativ-Satze: „die Verstörung der Thiere, welche sie schreckte *(quae eas sc. bestias terrebat)*; aber dass diess wenigstens hart sei,“ ist nicht zu läugnen. Lieber möchte ich יחיתן impersonell nehmen: „und Verstörung der Thiere, die man aufscheuchte (*quae terrebantur* — man schreckte sie).“ Zur Form יְחִיתַן für יְחִתַּן *fut. Hiph.* von חתת, vergl. das vorhergehende קִיקָלוֹן, wir haben auch hier

die Auflösung der dageschirten Sylbe; ָן für ֶן wegen der *Pausa*.

v. 18. Hieronymus hat, wie mich bedünkt, mit sehr feinem Takte כִּי mit *quia*, statt *quod* (bei den neuern Erklärern insgesammt) gegeben. Nach ihm frägt der Prophet mit bitterer Ironie: „Was hilft das Schnitzbild, weil es sein Bildner geschnitzt?" Es wird doch nicht umsonst geschnitzt sein? Was hilft das Schnitzbild? Es muss etwas helfen — denn sein Bildner hat es gemacht, wozu? wenn nicht zum Helfen und Nützen? Eben so fragt er weiter: „Was hilft das Gussbild und (in seinem, nicht in des Heiden Sinne) die Lügengestalt?" Sie muss schon etwas helfen, „weil darauf vertraut ihr Bildner, machend stumme Götzen (wieder im Sinne des Propheten)." Sinn, Kürze und Nachdruck dieser Rede können wir beibehalten, wenn wir *quia* anpassend dem Deutschen mit doch ausdrücken. „Was nützt? Hat doch u. s. w.!" Weil die Antwort auf diese Frage ausbleibt, so fährt nun Habakuk triumphirend fort: „Darum Hui und Pfui über den, der zum Holze sagt: Erhebe dich (zu helfen)! Todte Götzen sind's: der Herr aber thront in seinem heiligen Tempel, ihn bethe an alle Welt." — *conflatile et imaginem falsam* hat Hieronymus unrichtig mit *sculpsit* verbunden, es gehört zu *quid prodest?* Von den Schnitzbildern geht der Prophet auf die Gussbilder und übrigen Götzen-Darstellungen (Gestalten) über. פסל (*sculptile*) und מסכה (*conflatile*) von Hieronymus richtig unterschieden: *Sculpturam possumus in lapidibus et marmoribus accipere: conflatura vero in his metallis intelligitur, quae solvi possunt atque conflari.* — *imago falsa* von Hieronymus mit den LXX מראה gelesen statt des masoreth. מורה, das sich beim Syrer ܡܠܦܢܐ (*doctrina*) findet, während der Chaldäer מורה = מורא (vergl. Hengstenberg zu Ps. IX, 21) nimmt. *imago* hat wie das hebräische מראה die doppelte Bedeutung: Gestalt (Bild) und Erscheinung (Phantom); der Zusatz *falsa* und die Uebersetzung der LXX *φαντασία* sprechen für das Letztere. Doch dürfen wir den Ausdruck nicht auf heidnische Visionen und Orakel beziehen, weil das Folgende nicht dazu passte, sondern auf die heidnischen Darstellungen mythologischer oder symbolischer Natur, die das nicht sind, was

sie vorstellen. Das masorethische מורה שקר heisst: „Lügenlehrer, ein Lüge Lehrender," und wird allgemein von den Götzen erklärt, die Lüge und Betrug lehren, die irre führen. *quia speravit etc.* genau nach den LXX; Hieronymus hat כי־בטח יצר יצרו עליו (weil vertraut der Bildner seines Bildes darauf) frei dem Sinne nach gegeben, kaum anders (Delitzsch) gelesen. Wenn wir das *suff.* in עליו auf יצרו beziehen, ergibt sich dieser Sinn von selbst: *quia fictor figmenti sui speravit in eo = quia speravit in figmento fictor ejus. — ut faceret* schliesst sich genau an *fictor* an, *fictor*, *ut faceret*, *h. e. fictor*, *faciens*, *faciendo;* dieselbe Bedeutung hat auch der hebräische Infin. mit ל. Wir haben eine ironische Erklärung von *fictor*. Zur אלילים אלמים *(simulachra muta)* bemerkt schon Agellius: *Simulachra muta eleganter in Hebraeo leguntur cum quadam paronomasia* אלילים אלמים.

v. 19. Den Zusammenhang haben wir schon dargelegt. Da die Antwort ausbleibt, fährt Habakuk fort: Hui, Wehe also dem, der zum Holze (ironisch für Götze, der aus Holz gemacht ist) spricht: Erwache! wie man zum lebendigen Gotte Israels sagt, Ps. VII, 7 u. s. w. „Stehe auf!" die Folge des Erwachens; erhebe dich zur Hilfe, Ps. LXVII, 2: *exurgat Deus et dissipentur inimici ejus*, meine Erklärung I. 796. — *numquid ipse* beginnt eine neue Frage, coordinirt zu *quid prodest?* Wenn die Götzen nichts nützen, werden sie vielleicht lehren, Unterweisung geben, den rechten Weg zu Glück und Heil durch weise Sprüche und Lehren zeigen? Wenn sie keine Macht haben, können sie doch im Besitze der Weisheit sein? Aber siehe, der Götze ist eingefasst in eitel Gold und Silber und kein Athem (kein Leben) ist in ihm. Beide Versglieder von *ecce* an: „er ist mit Gold und Silber überzogen und kein Geist ist in ihm," stehen nicht adversativ, sondern streng conjunctiv, und beschreiben den Götzen von aussen und innen, woraus sich die Antwort auf die Frage: ob er „Weisheit lehre", von selbst ergibt. — *tacens*, schweigend = stumm; aber doch scheinbar milder wegen der folgenden Frage. Gerade darin liegt die bitterste Ironie: „Kann etwa dieser schweigsame Gott gar nicht reden, und uns wenigstens seine Weisheit mittheilen?" *ipse* und *iste*, die Verstärkung des *pronom. pers.* er; es bezieht sich nicht direkt auf „Stein", sondern

den Götzen, welchen der Stein repräsentirt. *coopertus*, bedeckt = überzogen mit Gold- und Silberblech. *omnis non* = *omnino non*, ganz und gar kein Athem (*spiritus*, רוח).

v. 20. Ein ausserordentlich kräftiger Schluss, dessen Nachdruck vor Allem in dem ernsten „Stille!" liegt, gegenüber dem Lärm, dem Waffengetöse und lauten Uebermuthe, womit der Chaldäer jetzt die Welt erfüllt. Wir haben nur einen Gedanken, den der Dichter der Abrundung wegen in zwei Versglieder auseinanderlegte; denn *dominus* ist voranstehender *nom. absol.*; zusammengezogen hiesse der Vers: „Stille alle Welt vor dem Herrn in seinem heiligen Tempel." Daraus ergibt sich zugleich, dass unser Vers das ganze Lied mit einem ernsten Aufrufe endet, und wir also nicht eine Beschreibung des lebendigen Gottes im Gegensatze zu den todten Götzen haben. Aus dieser engern Fassung ist *autem* (ו) entstanden; wir thun am besten, wenn wir ו, das allgemein den Schluss bildet, gar nicht übersetzen. *in templo sancto suo* ist der „Himmel", nicht der Tempel von Jerusalem, vergl. Is. VI, 6. Ps. XI, 4 u. s. w. *sileat*, הַס, (stille!) nach Delitzsch nicht *imper. apoc. Piel* von הסה, sondern Interjection, ganz unser St! wovon das *verb.* הסה erst abgeleitet wurde. Den nächsten Commentar zu: Stille! enthält Ps. LXXVI, 8. 9. 10: „Du bist erschrecklich, und wer kann bestehen vor dir seit deinem Zorne? Vom Himmel liessest du Gericht hören: die Erde fürchtete sich und ward ruhig: da sich Gott erhob zum Gerichte, zu retten alle Sanftmüthigen. Sela!" „Die Erde," bemerkt Hengstenberg gut, „im Gegensatze gegen den Himmel, kommt hier vorzugsweise nach ihrem lärmenden, aufrührerischen Theile in Betracht, dem durch den Spruch vom Himmel ewiges Stillschweigen auferlegt worden." Vergl. meine Erklärung, II, S. 109, 110. Habakuk fordert zu dem auf, was der Psalmist als eingetreten beschreibt, der Grund von Beidem ist derselbe: die herrliche Offenbarung Gottes: „Der Herr kommt, stille vor ihm alle Welt!" Damit ist zugleich der Uebergang zum Folgenden gebahnt, das eine solche Gottes-Erscheinung mittheilt.

Cap. III.

v. 1. *Oratio*, תְּפִלָּה, Gebet, im weitern Sinne jedes geistliche Lied; in der Schlussformel des zweiten Buches der Psalmen steht תְּפִלּוֹת (Ps. LXXII) zur Bezeichnung der Davidischen Psalmen, das ganze Psalmenbuch heisst תְּהִלִּים (Loblieder), so dass beide Ausdrücke (Loblieder und Gebete) synonym gebraucht sind. Jedes Lied, dem eine Gebetsstimmung zu Grunde liegt, kann darnach תְּפִלָּה *(oratio)* genannt werden, es ist = Psalm, Hymnus. *pro ignorantiis*, nach Aquila, Symm., der Quinta und dem Chaldäer; Hieronymus deutet die Ueberschreibung vom Inhalte des Liedes, das eine Abbitte des Propheten für seine Verirrungen (sein Rechten mit Gott) enthalte: *Agit poenitentiam, et plangit quod temere sit locutus: petitque veniam, ut misericordiam consequatur, quae ignorans fecit.* Aber schon Petrus de Figueiro bemerkt: *In hoc cantico, seu oratione non invenimus Prophetam ignorantiam aliquam confiteri, aut de aliquo errore veniam petere.* Wenn wir bei der Uebersetzung *ignorantiae*, die sprachlich (vom *verb.* שָׁגָה nach der Form צִמָּאוֹן, Ewald grössere Grammat. S. 246) zulässig ist, bleiben, so werden wir das Lied als Antwort „auf die Verirrung" nehmen müssen; ein Lied für Verirrungen, auf Verirrungen nemlich in Beurtheilung der Wege Gottes. Ewald und Delitzsch: nach Dithyramben. Maurer und Hitzig: nach den Klageliedern. Vergl. zu שִׁגְיֹנוֹת Delitzsch: „שִׁגָּיוֹן ist, materiell betrachtet, ein Taumel- oder Triumphgedicht, formal betrachtet ein Dithyrambos *(cantio erratica, oda mixta*, in der ältern deutschen Poetik: Irr-Gedicht), und der *plur.* שִׁגְיֹנוֹת bezeichnet hier diese Spezies des Liedes mit Beziehung auf die ihr eigenen dithyrambischen Rhythmen."

v. 2. *Auditio tua*, „deine Kunde," d. i. Kunde von dir, welche dich zum Gegenstande hat; vergl. Num. XIV, 16: „Wenn du dieses Volk wie Einen Mann tödtest, so werden die Völker, die diese Kunde über dich hören, sagen u. s. w." Kunde von Gott ist Kunde dessen, was Gott thun werde. „Und ich fürchtete," im Hebräischen ohne „und (וְ)"; jede Kunde von Gott wird mit bebendem Herzen aufgenommen. „Zittern und Fürchten" ist somit zugleich vom Objekte, nicht vom Inhalte der

Kunde allein abhängig. Die Wiederholung von „Herr“ zeigt, dass der Prophet einen neuen Ansatz nimmt, darin er, ehe er zur Mittheilung der Kunde selbst schreitet (Vers 3), seine Wünsche und Erwartungen ausspricht. Wir haben Vers 3 und das ganze erhabene Lied enge an *audivi* anzuschliessen: „Ich habe gehört, Herr, Kunde von dir unter Zittern: Gott wird kommen u. s. w.“ Daraus ergibt sich, dass wir die Perfecta: *audivi* und *timui* in Präsensbedeutung zu nehmen haben, die freilich in so fern zugleich ein Perfect ist, als Beides, das Hören und Zittern, schon begonnen hat. „Dein Werk“ kann hier, so allgemein hingestellt und so enge mit „Kunde“ verbunden, nur den Gegenstand der Kunde selbst bezeichnen: „Ich höre Kunde von dir, dein Werk, das du thuest, thun wollest.“ Nun folgt die Bitte: „Dieses dein Werk — rufe es in's Leben,“ mit der zuversichtlichen Erwartung: „du wirst es kund geben, im Zorne wirst du des Erbarmens gedenken.“ *vivifica* hat seine Erklärung in *notum facies*, so dass nicht im engen Sinne vom „Wiederbeleben“ die Rede ist, sondern schlechthin: beleben, lebendig machen. Wenn der Prophet eine Kunde hört, so existirt das Gehörte (das Werk) schon, aber es wird „belebt“, sowie es in die geschichtliche Wirklichkeit tritt. *facies* und *recordaberis* könnten wir auch optativisch nehmen, parallel zum Imper. *vivifica*, aber die Beibehaltung des strengen Futurs als Ausdruck des Vertrauens scheint mir entsprechender. Schwierigkeit macht noch der Ausdruck: *in medio annorum*. Der Prophet muss darauf einen Nachdruck gelegt haben, da er ihn wiederholt, aber seine Bedeutung, die durch keine Parallele erläutert wird, bleibt immerhin dunkel. Am nächsten liegt die Uebersetzung „binnen Jahren“, d. i. bald, etwa entsprechend unserm: „in Jahr und Tag.“ Oder wir nehmen קרב als strenges *nomen*: „im Innern“ = im Herzen der Jahre, d. i. in Mitte der Zeiten, und dann bezeichnet es die Gegenwart: „Jetzt, in Mitte der Zeiten hilf!“ Zeitenmitte ist die Zeit, da der Prophet lebt, in Mitte der messianischen Zukunft und der vormessianischen Vergangenheit. *notum facies sc. opus tuum*, bekannt machen (geben) = in Erfüllung und zur Kenntniss bringen. *cum iratus fueris*, im Hebräischen nur ברגז *(in ira)*, was Hieronymus weniger passend auflöste, da der Prophet nicht eine Bedingung setzt

(**wenn** du zürnest), sondern einen Zustand beschreibt (**da** du zürnest). Der Herr zürnt in der Gegenwart wirklich, aber er vergisst dabei nicht seiner Erbarmung, und weil er ihrer nicht vergisst, bringt er sein Werk in Erfüllung. Der Erbarmung gedenken, sie sich in's Gedächtniss rufen gerade da, wo man zürnt, das ist wahrhaft göttlich. Delitzsch hat sich mit diesem Verse ausserordentlich viel Mühe gegeben, aber ich glaube darin wesentlich gefehlt, dass er *auditio* (Kunde) auf die vorhergehenden Orakel bezog, nicht wie der einfache Zusammenhang fordert, auf das folgende von Vers 3 an, zu dem Vers 2 die Einleitung bildet. Dadurch wurde er genöthigt, *opus tuum* auf die früheren, wunderbaren Hilferweisungen zurückzudatiren, und *vivifica* zu urgiren, wodurch der Zusammenhang der einzelnen Versglieder unter sich und mit dem Folgenden gelockert wurde. Der höchst auffallend erweiterte Text der LXX machte den Alten vielfach zu schaffen; er ist, wie man leicht sieht, aus Combination mehrerer Uebersetzungen entstanden, die aber eher spätere Glosseme, als ursprüngliche verschiedene Uebersetzungsversuche sein dürften. Die Ausscheidung des Ursprünglichen vom später Hinzugekommenen, sowie die Nachweisung der Abweichungen vom masorethischen Texte hält nicht schwer und hat schon Ludwig Capellus gut auseinandergesetzt, vergl. Ackermann und Rosenmüller zu u. St. Hieronymus, der hier, wie überall die LXX vergleicht, transcribirt das ganze Versglied יה׳ פעלך בקרב שנים חייהו: *Legimus in Hebraeo Adonai, i. e. Domine, Phalach, opus tuum, Bacereb, in medio, Sanim, annorum, Heinu, vivifica illud.* Statt חייהו las er mit *Ken.* 432 חיינו; beachtenswerth ist noch seine Aussprache der einzelnen Worte: *Adonai* (יהוה), *Phalach*, *Heïnu*.

v. 3. Beginn dessen, was der Prophet vernommen. Gott kommt zum Gerichte. Entscheidend für das Verständniss des Ganzen ist der Gebrauch des Futurums *veniet* (יבוא). Habakuk beschreibt nicht, was einmal geschehen **sei**, sondern was geschehen **werde**. Die Schilderung selbst aber konnte sich nur in Ausdrücken und Bildern bewegen, welche aus früheren, wunderbaren Erscheinungen und Hilfserweisungen Gottes schon bekannt waren. Anders gehalten hätte jede Beschreibung nothwendig unverständlich oder prosaisch trocken werden müssen.

Die Grundstelle zu unserm Verse bildet Deut. XXXIII, 2: „Der Herr kam (בא, das *praet.* gegenüber יבוא an unserer Stelle!) von Sinai und ging ihnen auf von Seir, strahlte vom Berge Pharan u. s. w.“ Will der Prophet eine Theophanie beschreiben, welche in den sie begleitenden Wundern und ihren Erfolgen jener ersten ganz gleich steht, so kann er das nicht nachdrücklicher thun, als wenn er den Herrn von demselben Orte wie damals ausziehen lässt. Auf ein Neues soll die Wüste Arabiens Zeuge der Wunder Gottes sein. Die zweite (neue, messianische) Ordnung der Dinge geht von da aus, wo die erste erfolgte. Statt der Wüste im Allgemeinen nennt Habakuk wegen Deut. *l. c.* Theman (= Seir) und Pharan. *Auster* (Südwind, südliche Gegend), תימן als *appell.* gelesen (mit dem Chaldäer מדרומא) ist hier *nom. propr.* Theman, Stadt und Landschaft im Südosten von Edom, vergl. Abd. 9. Gebirge und Wüste Pharan zwischen der Wüste Sinai und der an Edom anstossenden Wüste Zin; aus der Wüste Pharan kamen die Israeliten in die Wüste Zin. Beide Wüsten waren nach der Seite Idumäa's hin nicht scharf abgegränzt. „Theman und das, da wo die seiritische Gebirgskette ausläuft, anhebende Farangebirge (Gen. XIV, 6), sind nur zwei nicht einmal entlegene Punkte, durch welche der nordöstliche Horizont bezeichnet wird, von welchem gleich der aufgehenden Sonne die Gotteserscheinung anbricht.“ Delitzsch. Im Hebräischen steht hinter dem ersten Versgliede das aus den Psalmen bekannte musikalische Wortzeichen סלה. Die Vulgata hat es hier, wie in den Psalmen, wo es 71mâl vorkommt, nicht übersetzt. In seinem Commentare (und den Psalmen) hat Hieronymus *semper*; er bemerkt dazu: *Hoc quod LXX transtulerunt διάψαλμα, et nos posuimus semper; Symmachus interpretatus est, in aeternum, Theodotio, in finem; Quinta Editio ipsum Hebraicum Sela.* — *gloria ejus* und *laudis ejus*, entweder: Ehre und Lob, welches Gott dargebracht wird, oder Ehre (Herrlichkeit) und Ruhm, die von ihm ausgehen. Das Verb. *operuit* (כסה), sowie die ganze Schilderung sprechen für das zweite, so dass *laus* wie unser „Ruhm“ dasjenige bezeichnet, wodurch man lob-, preiswürdig ist, vergl. *abundans laudibus bellicis, Cic.*; noch deutlicher Is. LXI, 3: *pallium laudis*, d. i. Festkleid. Zu תהלה vergl. die Lexx.

v. 4. vergleicht die Herrlichkeit Gottes mit der Sonne. Das *tert. compar.* liegt nicht im Glanze, sondern im Hinleuchten der Sonne über alle Welt bei ihrem Aufgange; nur dazu passt das zweite Versglied. *splendor*, Glanz, נֹגַהּ Schein, Helle, am entsprechendsten hier: Aufleuchten; *ejus* fehlt im Hebräischen, was den Ausdruck energischer macht: „Helle wird wie Sonnenlicht." *splendor ut lux* brachylogisch für *splendor ut splendor lucis (solis)*. Das Fut. *erit* erklärt sich aus *veniet*; da *operuit* (das Perfect) vorherging, hat es Präsens-Bedeutung. *cornua*, „קרנים eigentlich die beiden Hörner, das Geweih, ist stehendes Bild für die paarweise (?) ausgehenden, über den Horizont aufschiessenden Strahlen des Frühlichts (קרני השחר) oder der aufgehenden Sonne (قَرْن الشَّمْس). קרנים bezeichnet also hier einen Strahlenkranz, wie ihn die aufgehende Sonne hat. Ob der Dual hier in vervielfachtem dualischem Sinne (eine nach zwei Seiten hin sich spaltende Strahlenmasse, zwei Strahlenbüschel), oder in rein plural. Sinne (Strahlen) zu fassen sei, ist schwer zu sagen." Delitzsch und die Neueren insgesammt, unter den Aeltern Agellius: *Cornua h. l. in hebraico textu duali numero (pro plur. ut Lev.* XI, 23. *Jes.* VI, 2. *Zach.* III, 9) *leguntur, et per ea splendor significatur ac radii, quales de splendido aliquo corpore micare videntur.* Hieronymus hat מידו לו frei nach den LXX gegeben: *in manibus ejus*; da er *cornua* als Bild der Stärke und Siegeszeichen Jesu Christi *(cornua in manibus ejus, vexilla et trophaea crucis: et in ipsis cornibus abscondita est fortitudo ejus)* nahm, war ihm keine andere Uebersetzung möglich. Statt *in* wäre *ad* entsprechender: „Strahlen sind ihm zu (beiden) Händen," d. i. an seinen beiden Seiten. Im Hebräischen „Strahlen sind ihm zu seiner Hand". מן in lokaler Bedeutung wie in מימינו und משמאלו (zu seiner Rechten und Linken), vergl. Delitzsch z. St. — *ibi*, da, im Lichtglanze, *abscondita est*, birgt sich; verborgen und geborgen sein = wohnen, Ps. CIII (CIV), 1. 2: „Ewiger, mein Gott, herrlich bist du überaus: mit Lob und Glorie angethan, umkleidet mit Licht, wie mit einem Gewande." *fortitudo*, Kraft, das göttliche Wesen selbst, hier Gott zunächst als der Allmächtige betrachtet.

v. 5. bezeichnet nicht schon die Wirkungen der Erscheinung

Gottes, seines Kommens (das folgt erst von Vers 6 an), sondern die Umgebung, gleichsam die Begleitung Gottes. Er tritt als schreckender und strafender Gott auf, darnach sind auch die Begleiter, die er sich gewählt hat: Tod und Teufel (Hölle, Verderben). *ante faciem*, *ante pedes* heisst: vor ihm und hinter ihm; statt *ante pedes* würden wir besser *de post* lesen, vergl. Soph. I, 6: *de post tergum*. — *mors*, דבר eigentlich Pest, wie Hieronymus selbst bemerkt zur Uebersetzung der LXX (λόγος): *Pro eo, quod nos translulimus mortem, in Hebraeo tres litterae positae sunt Daleth, Beth, Res, absque ulla vocali: quae si legantur dabar, verbum significant, si deber, pestem, quae Graece dicitur λοιμός.* Wenn Hieronymus *mors* für *pestis* wählte, that er's wegen des folgenden *diabolus*. Zu *diabolus* bemerkt er: *Aquila pro diabolo translulit, volatile, Symm. autem et Theod. et Quinta Ed., volucrem, quod Hebraice dicitur Reseph. Tradunt autem Hebraei, quomodo in Evangelio, princeps daemonum dicitur esse Beelzebub; ita Reseph daemonis esse nomen, qui principatum teneat inter alios. Et propter nimiam velocitatem atque in diversa discursum, avis et volatile nuncupetur. Ipsumque esse qui in paradiso sub figura serpentis mulieri sit loquutus, et ex maledictione qua a Deo condemnatus est accepisse nomen: si quidem Reseph, reptans ventre interpretatur.* Dass die spätern Juden wirklich die Dämonen auch רשפים nannten, ersieht man aus Aruch *s. v.* רשף. Die weitere Legende und die Erklärung des *Reseph* durch *reptans ventre* entstand durch Combination der beiden Stämme רשף und רמש, und Letzteres dürfte wohl Zugabe des heil. Hieronymus selbst sein, der in solchen Annahmen ziemlich kühn ist. Wo Hieronymus רשף als *nom. appell.* behandelt, bleibt er sich in der Uebersetzung (mit den Alten überhaupt) nicht gleich; Hohel. VIII, 6 hat er *lampades*, an den andern Stellen *aves* oder *volucres* (Deut. XXXII, 24. Job. V, 7. Ps. LXXVI, 4. LXXVIII, 48). רשף seinem Etymon nach heisst Gluth, davon 1) Blitz, 2) Fiebergluth, Seuche, im letztern Sinne hier, parallel zu דבר, vergl. zur Erklärung des hebräischen Wortes Delitzsch.

v. 6. Die Wirkungen und Folgen der Erscheinung Gottes. *Stetit* gerade wie das Perfect *operuit*. Der Prophet greift in der Schilderung

auf den Anfang zurück; alles Vorhergehende wird in die zwei Worte *stetit* und *mensus est terram* zusammengefasst: „Er tritt auf und misst ab die Erde," sagt unter einem andern Bilde das Nemliche wie Vers 3. Dort wurde Gott mit der aufgehenden Sonne verglichen, deren Strahlen über alle Welt hinleuchten, hier mit einem Riesen-Helden, der die Erde „betritt und abmisst". Der letztere Ausdruck bezieht sich wohl nicht auf ein Abmessen der Erde mit den Augen, wie Hieronymus (*stans Salvator et cuncta perspiciens*) und Hitzig, nach ihm Maurer, erklärten, denn das wäre matt und unbiblisch, sondern auf ein Abmessen mit den Füssen, „umspannen;" Is. XL, 12: „Wer mass (מדד) mit seiner Handhöhle die Wasser?" Gott steht und sein Fuss umspannt die Erde, wie: Gott kommt und seine Herrlichkeit bedeckt die Himmel. Wir haben nicht nöthig, dem oft vorkommenden מדד die (hier einzige) Bedeutung von מוט aufzudrängen, wenn es auch schon die Alten (LXX und Chaldäer, nicht so der Syrer ܡܫܚ, *mensus est*) in Verkennung des bildlichen Ausdruckes thaten. מדד = מוט, als *Poel:* „er macht schwanken die Erde," greift der Schilderung vor. *aspexit* ist dem Sinne nach mit *stetit* und *mensus est* zu verbinden; denn diesen drei Verbis entsprechen drei andere, die Folgen enthaltend: *dissolvit*, *contriti sunt*, *incurvati sunt*. „Er blickt her," schaut her, ganz allgemein, nicht gerade vom Anblicken der Völker allein; auch das Zerbersten der Berge ist Folge seines Anschauens. *dissolvit*, auflösen *sc.* die Kraft, „erschlaffen machen," nicht im Sinne von vergehen (*gentium multitudinem dissiparit*, Hieronymus); Hieronymus hat נתר mit den LXX und dem Syrer in seiner zweiten Bedeutung: „brechen, lösen," genommen, vergl. die Lexx. — *contriti sunt*, eigentlich „sich zerschmettern" = bersten. *montes saeculi*, *colles mundi*, Berge und Hügel, die seit dem Beginne der Zeit und der Welt bestehen. Die beiden Ausdrücke sind aus Deut. XXXIII, 15, wo Hieronymus *montes antiqui*, *colles aeterni* hat. *colles aeternitatis* würde dem hebräischen עולם mehr entsprechen, da Letzteres erst im spätern, thalmudischen Sprachgebrauch „Welt" heisst, עולם הזה, diese Welt, עולם הבא, die zukünftige Welt, Buxt. *s. v.* עולם *f.* 1620. Das Verständniss *colles mundi*

kann keiner Schwierigkeit unterliegen, Hieronymus dürfte zur Wahl gerade dieses Ausdruckes durch die etwas abenteuerliche Auffassung des Verses: *colles hujus mundi (Sunt enim et alii montes et colles, quos salit et transit sponsus in Cantico canticorum)* gekommen sein. — *incurvati sunt* (wie *contriti*), „sich beugen," von allem Hohen und Grossen gebraucht. — Das letzte, dunkle Versglied הליכות עולם לו hat Hieronymus nicht (wie die Masorethen abtheilen) als selbstständigen Satz behandelt (nach wörtlicher Uebersetzung: „Gänge der Ewigkeit, der Urzeit, Vorzeit sind ihm"), sondern mit dem vorhergehenden *incurvati sunt* verbunden, und הליכות als Accus. der Beziehung genommen: „es beugen sich die Hügel der Welt (in Beziehung auf =) vor den Gängen seiner Ewigkeit," der Accus. der Beziehung wegen des Passiv *incurvati* causativ durch *a* ausgedrückt: „sie werden gebeugt (niedergetreten) von den Gängen seiner Ewigkeit." Gänge seiner Ewigkeit, d. i. Gänge, die ihm von Ewigkeit, von Ur an (עולם לו) waren, jene Gänge und Züge, welche Gott von Anbeginn durch die Welt machte. Nach dieser Auffassung entspricht *ab itineribus* dem vorhergehenden *aspexit*, zu dem es coordinirt steht; desshalb fehlt *et* (ו) vor *incurvati sunt*. Mit einer geringen Umstellung können wir diess auch für das Auge sichtbar machen:

„Er tritt auf und misst die Erde:
er schaut und macht Völker erschlaffen, und die Berge der Vorzeit beben;
vor seinen Gängen von Ur an beugen sich die Berge der Welt."

aeternitas ist nicht „Ewigkeit" im ausschliesslichen Sinne, sondern wie *saeculum* überhaupt „unvordenkliche Zeit, Vorzeit, Urzeit". Unter den verschiedenen Versuchen am Hebräischen verdient wohl die Uebersetzung von Maurer und Delitzsch (mehr oder minder concis auch schon bei Aeltern) den Vorzug: „Züge der Vorzeit sind ihm," wozu Delitzsch bemerkt: „Ein Nominalsatz statt des Verbalsatzes: Er zieht jetzt einher, wie er in den Tagen der Vorzeit einhergezogen ist. . . . So ist er einhergezogen in den Tagen der Vorzeit (vergl. zu עולם Ps. LXXVII, 6. Jes. LXIII, 11), so zieht er auch jetzt einher, gleich herrlich, zu gleichem Zweck." Die weitere Begründung siehe ebend.

v. 7. zeigt die Wirkung des göttlichen Einschreitens noch weiter an einzelnen Beispielen, an den Zelten der Wüstenbewohner, d. i. an der Wüste und am Meere. Zelte zittern, Meere wogen auf vor dem Herrn. Hieronymus hat, verleitet von den LXX, תחת (unter) in der Bedeutung „für" (*pro, ἀντί*, die es unter gewissen Umständen, *de rebus inter sè permutatis, de pretio et post verba rependendi*, Gesen. *thesaur.* III, f. 1496, wohl hat) genommen, wodurch ihm das Verständniss des ersten, einfachen Versgliedes unmöglich wurde; weiter hat er און (Mühsal, LXX *κόποι*) mit *iniquitas* übersetzt (vergl. zu און die Lexx.), da *ἄντι κόπων* der LXX keinen Sinn gab, und das ganze Versglied endlich allegorisch vom Teufel (!) gedeutet: *Aethiopes tetri et amantes tenebras .... daemones intelliguntur: quorum fit tabernaculum quicumque in hoc saeculo propter honores et divitias laborarit.* Im Sinne des Hieronymus lautet somit das Versglied: „Ich sah die Zelte Aethiopiens (des Teufels) vor dem Unrecht (an der Stelle des Unrechts);" Unrecht diente dem Aethiopier zum Zelte (zur Wohnung), vergl. weiter seine Worte: *qui templum Dei esse debebant fiunt tabernaculum Aethiopum.* Eine grössere Verirrung vom wahren Sinne ist nicht leicht denkbar. Corn. a Lap. sucht sich mit einem *Hendiadys* zu helfen: *vidi, turbabuntur* für *vidi turbari*, aber dagegen ist die Verschiedenheit der Tempora (Perf. und Fut.). Es bleibt uns, wenn wir nicht zu verdrehten Erklärungsversuchen unsere Zuflucht nehmen wollen, um ein beliebiges *quid pro quo* geltend zu machen, nur die eben gegebene Uebersetzung im Sinne des Hieronymus, oder die Correctur der Vulgata nach dem Hebräischen: *sub aerumna (labore,* nicht *calamitate) vidi tentoria Aethiopiae*, „unter Mühsal sah ich die Zelte Aethiopiens." Welche Mühsal gemeint sei, lehrt das zweite Versglied: „es beben (zittern, sind erschüttert) die Zeltdecken Madian's." Die Zelte mühen sich ab, sie sind wie im Kampfe mit den Elementen begriffen, die Gottes Auftreten aufgeregt hat. „Unter Mühsal" ist sehr malerisch, indem sich die Zelte aufrecht zu halten suchen; in ihren Erschütterungen sieht man sie sich abarbeiten. *pelles*, Felle, sind die Zeltdecken. כושן, Hieronymus mit den LXX = כוש, Aethiopien, am Westufer des rothen Meeres, wie Madian am östlichen, was den Propheten zur namentlichen Bezeichnung gerade dieser

Wüstenbewohner bestimmt haben mochte. Mit Hieronymus erklären auch Gesen., Maurer und Delitzsch כושן als Nebenform von כוש. Zu Madian vergl. Kirchenlexikon, meinen Art. Ich habe dort gezeigt, dass die Madianiten, welche in Verbindung mit den Moabiten (4 Mos. XXXI, 1) und den Amalekiten (Richt. VI, 3) die Israeliten bekämpften, einen losgerissenen Zweig des Urstammes bildeten, der friedlich in seiner Heimath am östlichen Ufer des älanitischen Meerbusens in der Gegend des heutigen Maghair Schoaib geblieben war.

v. 8. Habakuk geht von der erzählenden Form in die Anrede über. Die Erscheinung Gottes wird ihm zur unmittelbaren Wirklichkeit, der gegenüber er als Zuschauer (nicht mehr als Erzähler) auftritt. Der Eindruck wird durch diese herrliche Wendung ausserordentlich erhöht. Statt dass er fortfährt: „Die Meere brausen, die Ströme schäumen," ruft er im Anblicke der furchtbar prächtigen Scene aus: „Zürnest du den Fluthen?" — Ströme und Meere sind zunächst: die Ströme Aethiopiens (Soph. III, 10) und das Meer Madians (rothes Meer), dann alle Ströme und Meere, weil die Schilderung ideal ist. *aut* ... *vel* bringen das zweite und dritte Versglied nicht in Gegensatz zum ersten; sie stehen alle drei zu einander parallel; *aut* und *vel* ist nur dem hebräischen אם treu nachgebildet, als Fragepartikel des zweiten und dritten Fragegliedes. Wir können es in der Uebersetzung füglich umgehen. „Die zwei- und dreigliedrige Frage ist nur der Form, nicht dem Sinne nach eine disjunctive. Sehr häufig setzt אם die durch ה eröffnete erste Frage durch eine zweite ihr parallele fort, die den Grundgedanken derselben nur modificirt wiederholt." Delitzsch. — *iratus es* frei nach den LXX חרה durch die zweite Person gegeben, statt *iratus est (exarsit) sc. furor*, *indignatio* aus den folgenden Versgliedern. *in fluminibus furor tuus sc. est.* „Ist dein Unwille, dein Zorn in den Fluthen, im Meere?" Ebenso bei *irasci in* mit dem Abl.: den Zorn äussern in und an den Strömen, welche dadurch als Werkzeug, aber auch zugleich als Gegenstand des Zornes erscheinen. Einfacher im Hebräischen: „Ist entbrannt an Strömen, Herr, an den Strömen dein Zorn, am Meere dein Ingrimm?" *qui ascendes* gibt nach Hieronymus nicht den Grund der eben ausgesprochenen Frage an, was gar

nicht nothwendig war, sondern leitet auf einen neuen Gedanken in einem neuen Bilde über. „Der du steigest = du steigest auf deine Rosse, und Heil (Rettung, Hilfe) sind deine Wagen.“ Gott wird mit einem Streiter und Kriegshelden verglichen, der in voller Rüstung zu Kampf und Sieg auszieht. Daran schliesst sich enge und passend Vers 9. — Hieronymus hat כי durch das Relat. *qui* gegeben und im zweiten Gliede *et* ergänzt. Ich glaube nicht, dass כי als relative Conjunction (*quod*, dass) enge zu *iratus es* gehöre, als Begründung der Frage: „Zürnest du, dass du steigest auf Rosse, auf deine Wagen?“ Denn auf diese Weise müssten wir Vers 9, der doch nothwendig zum ganzen Bilde gehört, trennen. Ich möchte daher כי lieber als allgemeine Partikel des Ueberganges betrachten, die der Form nach zum Vorhergehenden gehört, dem Sinne nach eine neue Strophe einleitet. Dadurch gewinnen wir eine vollkommene Gleichförmigkeit der Versglieder bis zu סלע in Vers 9. „Denn du steigst auf Rosse, deine Wagen sind (Wagen) des Heiles.“ תשועה, Heil, Hilfe, Sieg.

v. 9. gehört enge zu *qui ascendes*, dem es in seinen beiden Gliedern genau entspricht. *suscitabis*, „erwecken,“ wach machen, d. i. von der Ruhe aufstören, bei einer Waffe: „sie ergreifen.“ Hieronymus folgte den LXX, behielt aber den bildlichen Ausdruck *suscitare* bei, für den sie gleich ἐντείνω (spannen) gewählt hatten: „Spannend spannst du den Bogen.“ Statt des *Niph.* תעורת scheint Hieronymus das *Hiph.* תעיר (vergl. Joel III, 9: *suscitate robustos*) gelesen zu haben, denn er gibt *Niph.* an allen Stellen mit dem Passiv: *suscitari*, oder dem Intransit. *consurgere;* vergl. Zach. IV, 1: *et suscitavit me* (ויעירני) *quasi virum, qui suscitatur* (יעור) *de somno suo.* עריה hat er statt ערה (nackt, bloss sein) auf dasselbe *verb.* עור (wach sein) reducirt, und that hierin recht, indem עריה als infinitivisches Nomen „statt des *inf. absol.* den Begriff von תעור verstärken soll (Hitzig)“, nur hält die Verbindung des Intransitivums (עריה, ein Wachen) mit dem Transitivum תעור = תעיר (nach Hieronymus) schwer; daher wir allerdings entsprechender: *evigilans evigilabit arcus tuus* (eigentlich „ein Wachen wacht dein Bogen“) übersetzen würden, wie in der That der Syrer gut hat,

حمر im *Etpheel: evigilando* (der Inf. gleich dem latein. gerundium) *evigilavit.* Doch ändert sich der Sinn nicht, Hieronymus hat nur beidemal עור in transitiver Bedeutung genommen: „ein Wecken weckest du auf den Bogen." Während er (nach den Alten mit Ausnahme des Chaldäers, der גלא hat) für beide Wörter an der Ableitung vom *verb.* עור festhielt, übersetzt man sie gegenwärtig fast allgemein nach der Bedeutung, die das *verb.* ערה (ערר bloss, entblösst sein) hat. „Bloss entblösst sich dein Bogen," was dadurch geschieht, dass der Bogen aus seiner Umhüllung (Umkleidung, γώρυτος, Bogenbehälter) herausgenommen wird; vergl. zu עור in seinen verschiedenen Bedeutungen Fürst, *Concord.* fol. 809. 810. — Das zweite Versglied שבעות מטות אמר ist ein noch ungelöstes Räthsel; Hieronymus hat sich an die traditionelle Uebersetzung gehalten, welche sich beim Chaldäer und den meisten jüdischen Erklärern findet. Sie nehmen שבעות und אמר als adverbiale Zusätze zum ersten Versgliede, und מטות als *gen. obj.*, „Schwüre, den Stämmen gemacht (gegeben)," so dass der ganze Vers lautet: „Ein Wachen wacht (oder: bloss entblösst sich) der Bogen — wegen der Schwüre den Stämmen gemacht, wegen des Wortes (wegen der Verheissung)." Hieronymus zog Beides zusammen: *juramenta, quae locutus es.* Er selbst bemerkt: *Sicut Jordanem et mare siccasti rubrum, pro nobis dimicans: .... ita nunc quadrigas conscendens tuas arcumque corripiens salutem dabis populo tuo, et juramenta quae jurasti patribus nostris et tribubus explebis in sempiternum.* Wir sehen klar, unter welchem Einflusse Hieronymus übersetzt habe, wenn wir den Chaldäer vergleichen: „Wegen deines Bundes mit den Stämmen, (wegen) deines Wortes, das in Ewigkeit besteht." Wenn wir nicht den Text für corrumpirt ausgeben wollen, so sehe ich kaum ein, wie man anders übersetzen könne, ohne der Sprache noch mehr Gewalt anzuthun, als hier geschehen ist. Delitzsch muss, um zu seiner Uebersetzung: „Beschworen sind die Geschosse durch dein Machtwort," zu kommen, שבועות als *partic. pass.* (?), מטות in der Bedeutung von „Pfeilen (?)", אמר als *acc. adverbialis* statt באמר, und dieses statt באמרך (durch dein Wort) nehmen — lauter verzweifelte Versuche, die nicht unmöglich, aber auch

nicht wahrscheinlich und durch nichts gerechtfertigt sind. Zur Würdigung der übrigen Versuche, deren mehr als hundert gezählt werden, vergl. Delitzsch selbst z. St. — Am Ende steht noch סלע, das die Vulgata umging, Hieronymus mit *semper* gab. — *terrae*, *Dat.*, „Ströme spaltest du der Erde," die LXX passiv: von Strömen wird gespalten die Erde; im Hebräischen wird בקע spalten, mit doppeltem Acc. construirt: „du spaltest zu Strömen die Erde," d. h. Ströme brechen hervor. Im Innern der Erde sind Ströme (Wasser); wenn sie berstet (gespalten wird), brechen ihre Wasser hervor. Wir könnten also auch sagen: du spaltest die Erde, bis ihre tiefverborgenen Ströme aufgedeckt werden und hervorquellen. Daran schliesst sich nun genau die weitere Schilderung im nächsten Verse.

v. 10. „Dich sehen" unterbricht nur scheinbar den unmittelbaren Fortgang der Beschreibung, denn im Hebräischen haben wir das Perf. und Fut. ohne *copula: viderunt, dolebunt* = *videntes dolebunt.* Habakuk verlässt die Anrede Gottes, die weiter fortgesetzt schleppend geworden wäre: „du spaltest, du machst vor Schmerzen sich krümmen die Berge u. s. w." Wir müssen diess beachten, um nicht auf die unhaltbare Annahme zu kommen, als ob hier eine neue Versgruppe beginne, denn was sollten wir in diesem Falle mit dem ganz isolirt dastehenden: „Ströme spaltest du der Erde," thun? *dolere* (חול), Schmerz haben und sich vor Schmerz und Angst krümmen; *te viderunt et intremuerunt*, bemerkt Hieronymus, und zu ὠδινήσουσι der LXX: *dolebunt sive parturient.* — *gurges*, nicht „Abgrund", sondern „Wirbel, Strudel". *gurges aquarum*, ein „heftiger Wasserguss", ohne Rücksicht, woher er kommt; Is. XXVIII, 2 gibt er ganz denselben Ausdruck זרם מים mit *impetus aquarum*, an andern Stellen mit *turbo* oder *tempestas* (Ungewitter), Is. XXXII, 2. Eben so heisst *transire* „einherfahren", niederfallen, nicht „vorübergehen". „Wasser- (nicht gerade Regen-) Güsse stürzen nieder." Zu עבר vergl. die guten Bemerkungen von Delitzsch. Beim Anblicke des Herrn spaltet sich die Erde, dass ihre Ströme hervorbrechen, krümmen und winden sich die Berge, dass Wassergüsse von ihnen herabstürzen. *altitudo*, gegenüber *abyssus*, die Himmelshöhe (da רום nicht wie das latein. *altit.* auch vom Meere

steht): „das Meer erhebt seine Stimme, die Höhe ihre Hände“ — in flehentlicher Geberde. Das Meer ruft um Gnade, die Höhe streckt ihre Hände bittend aus. Doch scheint mir diese Personification zu modern, daher ich רום lieber (mit Delitzsch und Andern) als Acc. der Richtung nehmen möchte: „Der Abgrund erhebt seine Stimme, zur Höhe hebt er seine Hände,“ worin ich dann weniger das Flehentliche der Geberde, als die Gewalt der Aufregung des Meeres sehen möchte: Wasserwirbel stürzen von Oben herab, das Meer braust auf und steigt mit seinen donnernden Wogen in die Höhe. Kühne Bilder lagen dem Propheten, der das Meer vor Augen hatte, nahe. In seinen furchtbaren Brandungen kam es ihm wie ein kämpfender, gewaltiger Riese vor.

v. 11. Die Sterne, Sonne und Mond haben Kammern, Wohnungen, in denen sie nach der Anschauung der Alten während der Zeit sind, da sie nicht scheinen. Wenn wir nun mit Hieronymus und dem Syrer zu יהלכו als Subj. „Sonne und Mond“ setzen, müssen wir den hier beschriebenen Vorgang also denken: Sonne und Mond stehen an ihrer Wohnung, bereit aufzugehen, treten aber beim Anblicke des Lichtes der Pfeile Gottes wieder zurück. הלך heisst „abgehen, weggehen“, gegenüber von בוא. Wir können diess wirklich beim ersten Versgliede ergänzen. ש׳ י׳ ע׳ זבלה לבוא „Sonne, Mond, sie stehen an der Wohnung, zu kommen: sie gehen hin (weg, treten zurück) beim Glanze deiner Pfeile u. s. w.,“ da sie den Herrn in seiner furchtbaren Kriegsrüstung erblicken. Entsprechend beschreibt damit Habakuk den Eindruck der Erscheinung Gottes auf Sonne und Mond: sie treten erschrocken in ihre Kammern zurück, das Meer wogt und wallt auf. Ich würde gerne der modernen Uebersetzung, die יהלכו als Relativsatz mit חציך verbindet, „beim Lichte deiner Pfeile, die daher schiessen,“ den Vorzug geben, wenn der Prophet einen Wink gäbe, dass der Herr seine Pfeile abschiesse; aber er beschreibt nur die Erscheinung Gottes und die Schrecken, die sich vor ihm ausbreiten; erst im Folgenden kommt, was Gott thut. „יהלכו ist Relativsatz, was die Alten aus Unbekanntschaft mit der feinern hebräischen Syntax oder zu Gunsten der historischen Fassung verkannt haben,“ bemerkt Delitzsch; aber er muss dabei „Pfeile“ bildlich von den Blitzen

deuten, und nun doch ein Gewitter als Erscheinungsweise Gottes annehmen, dessen er sich bis daher glücklich erwehrt hatte. Der Prophet hat es nur mit Waffen des Herrn zu thun. Wenn die Pfeile der Blitz sind, was ist dann der Speer?

v. 12. Nun folgt der Grund, warum der Herr auf solche Weise, als ein gerüsteter Held erscheint: er kommt, seinem Volke zu helfen und an seinen Feinden Rache zu nehmen. Die Rüstung symbolisirt die Gesinnung des Herrn. Er hat Waffen angezogen, denn er zürnt und kommt zu züchtigen und zu helfen. *in fremore* erklärt sich aus *in furore*, es ist ein „Knirschen", ein Geräusch aus Zorn; an andern Stellen gibt Hieronymus זעם geradezu mit *indignatio*, Is. X, 25. XXVI, 20 u. s. w. *conculcare*, nicht zertreten, sondern heftig, verächtlich, „mit Füssen treten", treten auf u. s. w. *gentes* sind die Heiden, die Feinde Israels und Gottes. *obstupefacies* frei und weniger passend תדוש gegeben, dessen eigentliche Bedeutung *triturare* Hieronymus (Is. XXVIII, 28. Os. X, 11. Am. I. 3) recht wohl kannte. Die LXX gut *κατάξεις (κατάγνυμι)*, „du wirst zerbrechen." *obstupefacio* (betäubt machen) enthält die Folge von דוש „stampfen, austreten".

v. 13. „An die Stelle der bis Vers 12 herrschenden Futt., welche das Zukünftige vergegenwärtigen, treten nun Perfecta, in mannigfacher Weise die Eine grosse Gottesthat aussprechend, welche das Ziel der Gotteserscheinung ist; das Zukünftige tritt mit der Gewissheit einer vergangenen Thatsache vor die Seele des Propheten." Delitzsch. Hieronymus übersetzte את durch *cum*, dadurch veranlasst, dass ישע das erstemal als *nom.* mit dem folgenden Gen. steht, was auch das zweitemal erwartet werden sollte *(in salutem Christi sui)*, und dass die Hilfe für Israel wirklich durch den Messias kommt. Gott kommt zur Hilfe seines Volkes mit Christus (seinem Gesalbten). Er beruft sich ausdrücklich auf Aquila, die Quinta und Sexta, welche eben so übersetzten, und eifert sehr gegen die Andern, die את als *nota accus.* nahmen: *Theodotio vere quasi pauper et Ebionita: sed et Symm. ejusdem dogmatis, pauperem sensum sequuti, Judaice transtulerunt: . . . ut salvares Christum. Rem incredibilem dicturus sum, sed tamen veram. Isti semichristiani Judaice transtulerunt: et Judaeus Aquila, ut Christianus.* Sein *Judaice*

10 *

ist beachtenswerth, denn der Chaldäer hat wirklich: *ad salvandum Christum* (ית משיחך), aber eben so auch der Syrer, die LXX und die Neuern insgesammt. Es passt besser in den Zusammenhang; doch dürfen wir nicht verhehlen, dass hier der einzige Fall ist, wo ישע gleich einem Inf. mit dem Acc. construirt wird. „Der Gesalbte," dem Gott zu Hilfe kommt, ist der König Israels, ganz abgesehen von der Persönlichkeit eines Einzelnen. Da die Rettung mit dem messianischen Heile zusammenfällt, so ist der „gerettete Gesalbte" zugleich der Messias selbst. *percussisti de domo*, „zerschlagen vom Hause weg," d. i. herunterschlagen; daraus ergibt sich auch die Bedeutung von *caput*, womit der Prophet den Giebel des Hauses bezeichnet. „Den Grund entblössen bis an den Hals" = blosslegen, und somit zerstören. Der erste bildliche Ausdruck „Haupt (*caput*)" führte zum zweiten „Hals". Letzterer: „bis an den Hals" erscheint als ein Pleonasmus. Zunächst legt man nur den „Grund" bloss, wenn ein Haus bis auf den Grund zerstört wird. Der Zusatz: „bis an den Hals," der zu *denudasti* nicht mehr genau passt, ist eine malerische Erweiterung, um auszudrücken, dass kein Theil des Hauses verschont bleibe. Wir dürfen „entblössen" nicht urgiren, als ob das Bild von einem Menschen hergenommen wäre, der bis an den Hals entblösst wird. Dass wir „Haus (Palast)" im eigentlichen Sinne zu nehmen haben, lehrt schon das Nom. *fundamentum*. Das Gericht Gottes beginnt mit der Zerstörung des Wohnsitzes der Bosheit. Den *inf. abs. Piel* עָרוֹת hat Hieronymus vielleicht als *praet.* עַתָּ (von ערר) oder עֵרִיתָ (von ערה) gelesen; doch kennt er recht wohl den eigenthümlichen Gebrauch des hebräischen Infinitiv, den er auch an andern Stellen durch das *temp. fin.* gibt. Am Ende des Verses steht noch סלע.

v. 14. Hieronymus nahm, abweichend von den übrigen alten Ueberss. das *verb.* נקב in seiner zweiten Bedeutung „verwünschen (vergl. Lev. XXIV, 11)", da er der ersten „durchbohren (vergl. 2 Kön. XVIII, 21. Is. XXXVI, 6: *perforabit*)" keinen entsprechenden Sinn abzugewinnen wusste, wobei er freilich auch das *verb.* mit ב construiren musste (nach der Analogie von נשבע?), während es nur mit dem Acc. vorkommt. *Male-*

dixisti sceptris, lautet seine Erklärung, *i. e. regnis ejus: haud dubium quin impii, de quo supra dixerat: percussisti caput de domo impii. . . Et non solum sceptris ejus: sed etiam capiti bellatorum quod percusseras, qui venerunt ut turbo etc.* Also *sceptra*, im Sinne des Hieronymus und im lateinischen Sprachgebrauche (vergl. die Lexx.) = *regna:* „Du verfluchest seine Reiche, das Haupt seiner Krieger, (alle) die kommen u. s. w.“ Gegen diese Uebersetzung erheben sich gerechte Bedenken: נקב mit ב construirt ist ohne Beispiel, *sceptra* als Reiche findet sich wohl im lateinischen, nicht im hebräischen Sprachgebrauche (מטים, Stäbe, Scepter?) begründet, endlich leidet der Zusammenhang. Um nicht Schwierigkeit auf Schwierigkeit zu häufen, müssen wir *capiti bellatorum ejus* als Apposition zu *sceptris* nehmen; *sceptra* = *virgae* (מטים = מטות), die „Zuchtstäbe“ in der Hand des Chaldäers. Seine Kriegsobersten sind solche „Zuchtruthen und eiserne Scepter“, mit denen er die Völker schlägt (Ps. II, 9). *caput bellatorum* statt des Plur. *capita bellatorum* nach der Eigenthümlichkeit der hebräischen Syntax, bei einem Substantiv mit nachfolgendem Genitiv, wenn beide *nomm.* Einen Begriff ausmachen, das *nom. rectum* im Plural zu setzen (vergl. Gesen. kl. Grammat. §. 106. 3). Nun schliesst sich *venientibus* genau an *capiti* an, und das Versglied gäbe einen entsprechenden einfachen Sinn, wenn sich נקב mit ב („verwünschen“) festhalten liesse (?). — Aber auch die moderne Uebersetzung (abgesehen von dem bestrittenen פרזו) unterliegt nicht geringern Einwendungen. „Du durchbohrst mit seinen Speeren das Haupt seiner Horden,“ d. h. (nach Delitzsch): Du durchbohrst mit seinen (des Gottlosen, Vers 13) Speeren das Haupt (die Köpfe) seiner (des Gottlosen) Horden; wozu er bemerkt: „Das Bild, welches die Worte, so verstanden, zunächst der Phantasie vorführen, ist diess: Gott entreisst dem König seine Speere, nimmt sie in seine Hand (2 Sam. XVIII, 14) und stösst sie dessen untergebenen Kriegern durch die Häupter.“ Aber wie hart und unfügig diess sei, fühlt Jeder, und doch gibt kein anderer Versuch einen bessern Aufschluss, wenn wir nicht mit Ewald במטיך für במטיו lesen wollen: „Du durchbohrtest mit deinen Geschossen das Haupt seiner Fürsten.“ Delitzsch hat die traditionelle Uebersetzung „Schaaren, Horden (Vulgata *bella-*

tores)“ von פרזים gegen die moderne „Führer oder Fürsten“ vom arab. فَرَزَ auf ein Neues in Schutz genommen. — Die noch folgenden Versglieder sind einfach: *venientibus* (יסערו einherstürmen, richtig als Relativsatz genommen) schliesst sich dem Sinne nach an *capiti bellatorum* an. *dispergere*, zerstreuen, durch *turbo* veranlasst, zerstieben, verwehen. *me*, mich; der Prophet betet im Namen des Volkes, der Einzelne wird nicht verweht, verstiebt nicht, aber vom ganzen Volke passt es gut. Es ist gerade das Schrecklichste, was ein Volk zu fürchten hat, in alle Welt verweht, zerstreut zu werden, somit aufzuhören, ein Volk zu sein. *exultatio eorum* ist ein Nominalsatz, der sich als zweiter Relativsatz dem *venientibus* anschliesst, für *quorum exultatio*. Der Inf. לאכל von Hieronymus gut aufgelöst: *sicut ejus, qui devorat*, der Chaldäer mit einem Raubmörder verglichen; *in abscondito*, „in (seinem) Verstecke,“ bezieht sich auf den Räuber, nicht auf den Armen. „Frohlocken“ als Aeusserung der Freude steht für die Freude selbst: sie freuen sich des Raubes und Mordes wie ein Mensch, der sich daraus ein Geschäft macht. Vergl. zu: „den Armen fressen“ Mich. III, 2, 3; sich Alles gegen ihn erlauben, sich seiner Person und seiner Habe bemächtigen, Spr. XXX, 14.

v. 15. steht zu Vers 13 parallel: *egressus es*, indem Habakuk zugleich zeigt, wie sich der Herr durch nichts aufhalten lasse: „Du ziehest aus zur Hilfe deines Volkes, einen Weg bahnest du im Meere deinen Rossen.“ Wenn Meere ihm im Wege stehen, bahnt er seinen Rossen Wege durch sie hindurch. Die Hilfe selbst wird kurz in einem Mittelsatze *(percussisti, maledixisti)* angedeutet. Die „Rosse und Wagen“ knüpfen an Vers 8 an. Wie ein Held zieht der Herr aus, durch Meere bahnt er seinen Rossen Weg zur Rettung seines Volkes. Wir haben hier eine Anspielung auf den Durchzug durch das rothe Meer, aber die Bilder sind nur davon hergenommen, der Auszug selbst ist nicht gemeint; der Sinn ist rein allgemein: für Gott gibt es kein Hinderniss, im Meere, wo alle Wegspur verschwindet, macht er sich Strassen, vergl. Spr. XXX, 18, 19. — Das dunkle, nachstehende סוסיך nahm Hieronymus als Acc. der Beziehung und Rücksicht, und דרך als „treten“, einen Weg treten, in Beziehung

auf seine Rosse (= für dieselben). Besser nehmen wir סוסיך als Apposition zum Subjekte in דרכת: „du schreitest durch das Meer — deine Rosse (schreiten hindurch)." Vergl. Hitzig und Delitzsch gegen Gesen. und Maurer. *lutum* richtig חמר, aber nicht so, dass es den schlammichten Meeresgrund bezeichnete, sondern parallel zu *mare*, Is. LVII, 20. Das unruhige Meer, stets Schlamm der Tiefe aufwühlend, nennt der Dichter „Schlamm der vielen Wasser". „Allem Zusammenhang gemäss ist unter dem Meer das feindliche Heer verstanden. Der letzte vollendende Zug, die Verfolgung und Aufreibung des feindlichen Heeres nach dem Tode seines Anführers, würde sonst fehlen." Hitzig; ebenso Hieronymus: *Venisti ad proelium pro populo tuo, et quadrigas tuas immittens in aquas, h. e., in gentes multas, fecisti eis viam in luto aquarum multarum; id est, ut conculces eos, et quasi lutum equorum tuorum ac curruum ungulà et rotà conteras.* Aber Beides geht von der unrichtigen Voraussetzung aus, dass Vers 15 und 14 Eine und dieselbe Thatsache enthielten, während unser Vers vielmehr, wie gesagt, auf Vers 13 zurückgeht.

v. 16. „Ich hörte es," parallel zu Vers 2, *audivi.* Wie er die göttliche Mittheilung mit *audivi* und dem sie begleitenden Schrecken einleitet, so schliesst er sie auch. Nur führt er den Schrecken mehr aus, denn jetzt war er erst im Stande, Alles zu überschauen. Obgleich der Herr zur Rettung seines Volkes kommt, so wird es doch auch mit in die Gerichte hineingezogen. Es wird da zittern und beben, wie der einzelne Gerechte beben wird, wenn der Herr zum letzten, öffentlichen Gerichte kommt. Dass aber der Prophet bei solchen Mittheilungen, oder, was dasselbe ist, bei solchem Anblicke nicht bloss zittert, sondern auch frohlockt und lobpreist, lehrt das noch Folgende deutlich genug (Vers 18 u. 19). Im Leben des wahren Gläubigen bedingen sich beide Gemüthsstimmungen wechselseitig. Wer sich zur rechten Zeit fürchtet, wird zur rechten Zeit auch vertrauen. Auf der Welt ist die Furcht nie ohne Vertrauen, das Vertrauen nie ohne Furcht. — Diese letzten Verse stehen nicht ausser dem Gebethe (*oratio* Vers 3), dass sie gleichsam einen Anhang zum Psalme Habakuk's machten, und ebenso die Verse 2 und 3 eine Einleitung zum Psalme; sondern sie gehören zum Liede selbst, und bilden Einleitung und Schluss des Liedes,

wie wir das bei andern Psalmen haben. Das ganze Lied wurde gesungen von Vers 2 an bis Vers 19. Daraus ersehen wir, worauf sich das zweimal gesetzte *audivi* beziehen müsse: zunächst nur auf das im Liede selbst Vorgetragene, das der Bethende mit dem Propheten zugleich vernimmt; das Frühere (Cap. I und II) ist dabei nicht ausgeschlossen, aber nicht direkte gemeint. *conturbatus est*, von *venter*, aufgeregt werden, durcheinander kommen (*sc.* die innern Organe des Leibes), ein starker Ausdruck für: zittern. *venter*, wie κοιλία = *viscera*, Hieronymus selbst bemerkt: *totis visceribus contremiscimus.* „Vor der Stimme" zu „hören"; was man hört, ist ein Laut, eine Stimme; aber Habakuk zittert nicht vor der Stärke des Schalles, sondern vor dem Inhalte des Wortes. — Ueber die zweite Vershälfte: *ingrediatur etc.*, müssen wir vor Allem Hieronymus selbst vernehmen; er führt den Propheten also redend ein: *Nunc libenter omnes patimur angustias ....: et non solum istud, sed etiam aliud ultro appeto et ultro desidero: ingrediatur putredo in ossibus meis, et supter me scateat, h. e. libenter patior quae passus est Job: non solum carnes meas, sed medullas quoque ossium cupio tabefieri, et stratum meum putredine corporis et innumeris scatere vermibus: ut postquam hic pro peccatis meis haec sustinuero, requiescam in die amara ... et ascendam ad populum accinctum nostrum, fortem videlicet bellatorem atque pugnacem.* Im Verlaufe der Rede erklärt er dann noch *ascendam* (die erste Person): *Frequenter ... sub imagine mulieris vel unius viri de toto populo praedicatur. Et nunc ergo possumus dicere ex persona populi: libenter captivitatem subeo, aequo animo angustias sustineo; et gravissimo Babyloniorum premor jugo. Et quidquid ultimae et durae necessitatis est, gaudens patior: tantum ut eo tempore requiescam, quo maledices sceptris impii et equi tui calcabunt lutum aquarum multarum: ut postea cum sanctis tuis Zorobabel et Jesu filio Josedec ... in terram repromissionis revertar.* Daraus ergibt sich unzweifelhaft, wie wir nach seinem Sinne zu übersetzen haben; nemlich: „Es mag (*permissive*) Fäulniss in meine Gebeine dringen, und unter mir mag's wimmeln (*sc.* von Würmern, welche die Fäulniss erzeugt), auf dass ich Ruhe habe (verschont bleibe) am Tage der Trübsal (wenn sie über den Chaldäer hereinbricht), und ich heraufkomme zu (und mit)

unserm gegürteten (zur Heimkehr gerüsteten) Volke." Der Sinn des ganzen Verses, darin Habakuk zugleich im Namen des Volkes und jeder Einzelne mit ihm bethet, ist: Wohl zittere ich ob dem Gehörten, ob dem, was uns Alle trifft; aber seien es Leiden, wie des Job: sie mögen kommen, wenn ich nur gleich ihm gerettet werde. Aus der Gegenüberstellung des einzelnen Bethenden zum ganzen Volke erklärt sich die Schlussstelle: „dass ich (wenn ich) heraufkomme zum heimkehrenden Volke." Betrachten wir die einzelnen Ausdrücke, so hält es nicht schwer, dem Hieronymus zu folgen, und analytisch seine Uebersetzung darzulegen. Das erste Glied: יבוא רקב בעצמי ist selbst verständlich: *ingrediatur putredo in ossibus meis:* im zweiten ותחתי ארגז — *supter me scateat* — hat er ארגז als *nom. verb.* mit א *prosthet.* (vergl. אצבע und die Lexx. zu א) genommen: „ein Zittern (Wimmeln) ist unter mir;" im letzten Gliede לעלת לעם יגודנו hat er יגודנו als Relativsatz zu לעם gelesen, wofür schon der kurze Vokal in עם spricht: „um zu kommen zum Volke, das er gegürtet hat — uns (nicht Dat. *comm.*, sondern Acc.)," d. h. um zu kommen zum Volke, uns, die er gegürtet hat. גדד (גוד) in seiner ersten Bedeutung: „binden (גיד Faden, אגודה Band, Knoten);" so hat er גוד auch an der Grundstelle Gen. XLIX, 19 übersetzt: *Gad accinctus praeliabitur ante eum, et ipse accingetur retrorsum;* vergl. zu גדד Mich. V, 1. Hieronymus gab sich viele Mühe, in den höchst dunkeln Vers einen bestimmten Sinn zu bringen, und sein Versuch ist um so mehr anzuerkennen, als er bei den übrigen alten Ueberss. keinen Aufschluss fand: dass er das Rechte nicht getroffen, können wir ihm im Hinblicke auf die Schwierigkeiten, die im Verse liegen, wohl verzeihen. Delitzsch übersetzt: „Es dringt Morschheit in meine Gebeine, und wo ich stehe, wanke ich: dass ich ruhig harren soll eines Tages der Drangsal, dessen, dass heraufzieht dem Volke, der schaarenweise es angreift." Einfacher Ewald: „Dass ich still erwarten soll den Tag der Noth, wie er anzieht (לעלות?) gegen das Volk, es zu drängen." Doch will Delitzsch dem *verb.* גדד die Bedeutung „drängen" nicht zugestehen. Der Tag der Trübsal ist aber nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Zeit, da der Chaldäer in Judäa einbrechen wird, allein, sondern

der Gerichtstag Gottes im weitesten Sinne des Wortes, vergl. den nächsten Vers.

v. 17. Beschreibung der Zeit der Trübsal in ihren Folgen für die Natur, als Grund des prophetischen Schreckens. Jene für die Menschen — für Israel — waren schon Vers 16 mit Rücksicht auf die Verse 13 und 14 von *ingrediatur* an angedeutet, aber parenthetisch; Vers 17 (*Ficus enim*) gehört zum ersten Gliede von Vers 16: *audivi .... contremuerunt labia mea.* Wie oben (Vers 13 und 14), so hat der Prophet auch hier das Einschreiten Gottes vor Augen, nicht die Verheerungen der Chaldäer in Judäa allein. Beides — die Züchtigung Israels durch den Chaldäer und die Züchtigung des Chaldäers selbst, machen beim Propheten Eine Gottesthat aus. Sie greifen so ineinander über, dass sie das prophetische Auge nur in ihrem Ineinander erkennt. Darum deutet er auch mit keinem Winke darauf hin, dass die hier beschriebenen Verwüstungen vom Chaldäer ausgehen und Palästina (allein) treffen. Er bringt sie nur in Verbindung mit dem Tage der Trübsal, den Tag der Trübsal aber mit dem Kommen Gottes zum Gerichte. Dass die Bäume ihre Frucht versagen, da, wo Berge bersten, Wasserwirbel hereinstürzen, die Ströme der Tiefe hervorbrechen und Sonne und Mond ihren Glanz verlieren, ergibt sich ziemlich von selbst. Wohl dachte Habakuk zumeist an die Heimsuchungen, welche sein Land treffen, Judäa verheeren werden, aber nur in Verbindung mit dem endlichen Gerichte Gottes über alle Welt. — Er nennt die Feige, die Olive und den Wein, die Fluren und Heerden als die vorzüglichsten Segnungen seines Landes (Joel I, 10—12). Bezeichnend ist das Fut. *non florebit;* es weist entschieden darauf hin, dass Habakuk von einer erst kommenden, nicht schon (durch die Chaldäer) eingetroffenen Trübsal rede. יבול von Hieronymus nach den LXX und dem Syrer auf das Wachsthum bezogen: „Sprosse, Zweig, Laub," parallel zu *florebit. opus olivae = fructus,* Frucht zu bringen ist das Tagewerk, die Arbeit der Bäume; dem *opus* entspricht *cibus,* die Frucht der Getreidfelder. *abscindetur* nicht gerade durch Feindesschwert, sondern überhaupt vom Dahinschwinden der Heerden gesagt. *praesepe,* genau רפת, „die Raufe, Krippe," dann Stall überhaupt.

v. 18. *Ego autem*, „ואני eröffnet einen starken Gegensatz ..., in demselben Sinne häufig in den Psalmen, da, wo der Leidende sich ermannt und im Glauben allen Leiden und Feinden Trotz biethet, z. B. V, 8. XIII, 6. XXXI, 15.“ Delitzsch. In wie ferne Gott Gegenstand der Freude und des Frohlockens für den Bethenden sei, zeigt der Zusatz: *in Deo Jesu meo*, das hebr. ישע (Heil) von Hieronymus gleich als Eigenname beibehalten (wie wir sagen: Gott Zebaoth) und auf Jesus Christus bezogen. Doch ist das nur ein Interpretament in die Uebersetzung selbst eingetragen. Der *stat. constr.* באלהי und das Folgende zeigt, dass ישע Appellativ ist: Gott meines Heils, mein Heils-Gott.

v. 19. Der ganze Vers (bis auf die letzten Worte) ist aus Ps. XVII (XVIII), 33, 34: „Er (Gott) ist's, der mich mit Kraft umgürtet, der meine Wege ohne Fehl gemacht: wie Hirschen Füsse mir gegeben, auf Höhen mich gestellt (vergl. meine Erklärung I, 204).“ Das freudige Bekenntniss dessen, was geschehen war, im Munde des Psalmisten wird beim Propheten zu einem vertrauensvollen Erwarten dessen, was geschehen wird (*ponet*). Die „Schnelligkeit“ gehört wesentlich zu den Eigenschaften des Kriegshelden. Der ganze Ausdruck ist aber in so ferne bildlich, als Habakuk nicht äussere Feinde vor Augen hat, die er angreift und überwindet, sondern Trübsale, die er wie ein Held trägt und somit auch besiegt. Darauf weiset klar: „auf meinen Höhen wird er mich führen,“ d. h. mich gehen machen auf Höhen, wo ich sicher bin. Zu *mea* bemerkt Delitzsch richtig: „Das Suff. ist gewissermassen in beiden Fällen (nemlich hier und Ps. XVII, 34) pleonastisch, und diess mag der Grund sein, dass es LXX, Vulgata, Syrer unübersetzt lassen.“ Dieser Zusatz gilt indess nur von Ps. XVII, nicht von unserer Stelle. — Wir müssen im letzten Versgliede *victori* mit *canentem* construiren: *canentem victori*, während *in psalmis* die nähere Bestimmung zu *canentem* bildet: *in psalmis canentem*. Der Acc. kommt daher, dass Hieronymus mit den Alten insgesammt diese letzten Worte syntaktisch mit dem Vorhergehenden verband und zu *deducet me* als Apposition bezog — „mich, den Psalmensänger des Herrn.“ Hieronymus hat בנגינותי aufgelöst: *me, in psalmis canentem*, für: „er führet mich unter (bei) meinen Saitenspielen auf den Sieger.“ Nun erklärt sich auch seine

Abweichung von seiner Uebersetzung der Psalmüberschriften, wo er *victori in canticis* oder *psalmis* oder *carminibus* (Ps. IV, VI, LIV, LXXVI u. s. w.) hat; das Suff. ׳ und die Verbindung mit dem ganzen Satze machte die Auflösung *canens in psalmis* nothwendig. Zur Uebersetzung *victori* vergl. die Lexx. unter נצח, das chaldäische נצח heisst „siegen (Buxt. fol. 1379)". Dass wir in der Vulgata *victori* lesen müssen statt des gegenwärtigen *victor*, ist gewiss. Hieronymus hat es im Texte zu seinem Commentare, was allen Zweifel aufhebt; vergl. auch Brugensis in den *Corrector. Romanis*, der indess nur auf die Psalmen Rücksicht nimmt: *Pro nominativo victor Hebr. legitur vox illa prorsus eadem, quae a D. Hieronymo, vertente psalmos ex Hebraeo, in titulis frequenter occurrens, semper vertitur victori. Quare conjectura et valde probabilis doctorum quorundam tractatorum, hic quoque scribendum esse dativo casu, victori.* — Der „Sieger", welchem Habakuk Psalmen singt, ist Gott, der ihn auf Höhen gehen macht und aus aller Drangsal errettet. Jetzt behandelt man das letzte Versglied als Unterschrift: „dem Vorsteher, in Begleitung meines Saitenspiels" — so Delitzsch.

Sophonias.

Einleitung.

§. 1.

Das prophetische Buch des Sophonias *) enthält eine Weissagung in zwei Abtheilungen, bestehend aus drei Hauptsätzen, Drohung, Warnung und Verheissung, wie sie auch sonst jedem in sich abgerundeten Orakel zu Grunde liegen. Das Eigenthümliche bei unserm Propheten findet sich nur darin, dass er vor dem Uebergange zum dritten Hauptsatze wieder von vorne mit Klagen und Vorwürfen anfängt, wodurch seine Eine Weissagung in zwei Theile zerlegt wird, welche sich gegenseitig ergänzen, ohne logisch Eines zu sein.

Die künstlerische Einheit des Ganzen wird dadurch zwar gestört, die Macht des Eindruckes aber nicht geschwächt, noch der Schmelz der dichterischen Frische und Schönheit verwischt

---

*) *Sophonias*, צְפַנְיָה, nach den LXX *Σοφονίας*, aus צְפָנְיָה entstanden; „Schutz Gottes," Fürst *Concord.*; Gesen. *thesaur. s. v. quem Jehova abscondidit, h. e. tuitus est.* Hieronymus gibt eine doppelte Worterklärung: *Nomen Sophoniae alii speculam; alii arcanum Domini transtulerunt*, Comment. zu Sophonias C. I, v. 1. Im *Prooemium* zu Joel folgt eine dritte, welche der unsrigen am nächsten steht: *Sophonia κεκρυμένος κυρίου, h. e. arcanus Domini*, besser: *absconditus.* Die Erklärung *specula Domini* nimmt צפה als Wurzel an mit der häufigen Nominal-Endung ןֹ; צָפוֹן, vergl. צְפוֹן, צִפְיוֹן *nom. propr.* mit derselben Bedeutung: Umherschau, Warte.

oder getrübt, da wir an einen prophetischen Vortrag nicht den strengen Maassstab oratorischer Regeln legen dürfen. Wir begegnen fast in allen Propheten-Schriften solchen stylistischen Freiheiten, und wissen aus früheren, wiederholten gelegentlichen Bemerkungen (s. I, 183. 184), dass der Grund hievon zunächst in der allmähligen Entstehung und Mittheilung der einzelnen Prophetieen gesucht werden müsse, deren Spuren sich bei der schriftlichen Abfassung nie ganz verloren, noch verlieren sollten, da alle Weissagungen, welche wir besitzen, ihrer Natur und Bestimmung nach erst secundär niedergeschrieben wurden.

„Mit schweren Strafgerichten," so beginnt die prophetische Drohung, „wird Gott die Welt wegen ihrer Sünden heimsuchen. Alsdann geht er auch an Jerusalem nicht vorüber, da es sich gleich den Heiden befleckte. Die Stadt wird eingeschlossen, hart bedrängt, und ausgeschüttet das Blut ihrer Bewohner. Wie vor einem Gewitter bange Stille über der Erde liegt: so harre der Mensch stille Gottes — denn nahe ist sein Tag!

„O möchten diese Worte," lautet seine Warnung, „nicht fruchtlos verhallen! Rufet an den Herrn, dass er noch Gnade übe; denn sein Schwert ist schon gezückt. Philistäa wird davon getroffen, Moab und Ammon zertrümmert; es reicht bis Aethiopien und hinauf nach Ninive, das der Herr vom Erdboden vertilgt.

„Wie oft hatte er die undankbare Stadt verschont; wie vielmal ging er an Jerusalem vorüber! Es trieb seine Bosheit aber immer weiter, bis endlich auch sein Maass voll geworden ist. Nun, so mache dich gefasst auf den Tag des Herrn!

„Doch dann," und damit beginnt die Verheissung, „wird er allen Völkern eine reine Lippe geben, und alle werden den Einen Gott anbethen. Israel wird heimkehren, arm zwar und dürftig, aber reich an Vertrauen auf Gott, das nicht zu Schanden wird. Der Herr macht zu nichte alle ihre Feinde, und gross wird ihr Ruhm und Name vor aller Welt bis an's Ende der Zeiten."

Im messianischen Theile seiner Weissagung weicht Sophonias dadurch auf eine höchst merkwürdige Weise von den übrigen und ältern Verheissungen ab, dass er Israel bei der Rückkehr aus dem Exile ein armes und dürftiges Volk nennt,

ohne Ansehen, ohne äussere Machtentfaltung, stark allein durch sein Vertrauen auf Gott. Es sollte auch hierin seinem ersten Zustande beim Auszuge aus Aegypten ähnlich werden, und zwar aus zwei Gründen: 1) weil Macht und Reichthum Israel bisher alle Zeit in's Verderben brachten, 2) weil sein Beruf in der messianischen Zukunft rein geistiger Natur sein wird. Aeussere Mittel, Ansehen, Macht und Gewalt sollen nicht zum zweitenmale ein Stein des Anstosses für Israel werden, und weder die Nationen noch Israel über das Wesen seiner Aufgabe im Ungewissen, ja nur in der Möglichkeit eines Zweifels gelassen werden, deren geistige Bedeutung leicht vom Glanz äusserer Macht überschimmert und zurückgedrängt werden könnte. Die Nationen müssen wissen, dass sie nur der Macht des Geistes gehorchen, und Israel ebenso, dass es nur durch die Macht des Geistes herrsche, und eines Andern gar nicht bedürfe. Darum redet Sophonias nichts von Siegen Israels über seine Feinde, nichts von einem Königthume des Messias über alle Welt; auch wo die Vernichtung aller seiner Feinde verheissen wird, nimmt sie Gott selbst in seine Hand. Er rächt Israel und tödtet seine Widersacher. Das musste gerade den grössten Triumph seines erwählten Geschlechtes bilden, dass es arm war und doch die Welt beherrschte, nach dem Spruche des Apostels: „als Arme, die aber Viele reich machen, als nichts Habende, die aber Alles besitzen (2 Kor. VI, 10)."

§. 2.

Das Werkzeug des göttlichen Gerichtes über Jerusalem und die Welt ist ein eroberndes, gewaltiges Volk, das aber Sophonias nicht näher beschreibt; es war in dunkler Ferne seinem prophetischen Auge verhüllt. Daher ist die Frage, welches Volk hier gemeint sei, vom prophetischen Standpunkte aus nicht zu beantworten. Der Prophet selbst meinte kein spezielles Volk, weil er das Volk, welches Gott zur Ausführung seiner Strafgerichte bestimmt hatte, nicht kannte. Er mochte erst später, sei es bei den Einfällen der Scythen, sei es bei Erhebung der chaldäischen Weltmacht, den Schluss auf das ihm vom Herrn gezeigte Werkzeug seiner Strafgerichte machen. Waren es die

Scythen *), dann hat Sophonias seine Weissagungen noch vor dem Jahre 633 gesprochen, waren es die Chaldäer, später, aber doch nicht nach 606.

Es wäre eine Verkennung des Wesens der Prophetie selbst, wenn man gegen die Scythen einwenden wollte, dass sie unmöglich gemeint sein könnten, weil durch sie gerade das Gegentheil von dem eintraf, was Sophonias weissagte (der Untergang Ninive's): denn wurde auch Ninive von ihnen entsetzt, so war es nur aus der Hand eines Feindes in die eines andern gefallen. Dann handelte es sich nicht um die Erfüllung, sondern nur um die Applikation einer Weissagung. Wenn Sophonias sein Orakel vor dem Jahre 633 vortrug, dann hielt er die bald darauf hereinbrechenden Scythen für das von Gott ersehene Strafwerkzeug, wie später die Chaldäer. Ob ein Volk den Rathschluss Gottes vollends ausführe, oder ob er noch auf ein zweites und drittes übergehe, das zu zeigen ist Sache der Geschichte allein. Wir müssen zwischen den enggezogenen Schranken der Weis-

---

*) Die Thatsache des Einfalles der Scythen in Palästina kann nach der bestimmten Erzählung des Herodot (I, 103—106), welche auch von Eusebius (Chron. II, p. 335. *Sync.* p. 214 *B.* *τὴν Παλαιστίνην κατέδραμον* zu *Olymp.* 37) unterstützt wird, keinem Zweifel unterliegen. Wie wenig oder wie viel dabei das höher gelegene Juda gelitten habe, lassen wir dahingestellt: jedenfalls war ihre Herrschaft nur schnell vorübergehend, wesshalb sie auch von den Büchern der Könige ganz übergangen werden konnte. Die Scythen des Herodot waren ein mongolischer Völkerstamm, gewaltige Reiter, die vom kaspischen Meere herab in Vorderasien einbrachen, Ninive, welches gerade von der vereinigten Macht der Meder und Chaldäer belagert wurde (633), entsetzten, und Syrien überschwemmend bis über das philistäische Askalon hinaus vordrangen, wo sie Psammetich durch Bitten und grosse Geschenke zum Rückzuge bewog. Dass Hitzig den Namen Scythopolis für das alte Bethsean mit Unrecht von dieser scythischen Expedition herleite, unterliegt keinem Zweifel, wie zuletzt insbesondere Delitzsch (Commentar zu Habakuk, Einleit. XVIII) nachgewiesen; aber so gar unschuldig und zahm waren die Züge dieser Räuberhorden wohl auch nicht, wie sie derselbe Gelehrte darstellen mochte. Sie stahlen und plünderten, wo sie etwas fanden, und auch Juda mag nicht wenig dabei gelitten haben, obgleich es bald wieder vergessen war.

sagung eines Habakuk, der nur vom Sturze der chaldäischen Macht spricht, und dem weitumfassenden Orakel unsers Propheten, der das letztendliche Gericht Gottes mitsammt seinen messianischen Folgen beschreibt, wohl unterscheiden. Im Letztern gehören die Scythen so gut mit zur Erfüllung wie die Chaldäer. Aber wie gesagt: für unsere Weissagung ist es gleichgiltig, ob die Invasion der Scythen noch zukünftig oder schon vergangen sei, da sie es weder mit ihnen noch mit den Chaldäern allein zu thun hat, sondern mit allen Völkern bis zur endlichen Ausführung der Rathschlüsse Gottes über Jerusalem und der ganzen Welt; und wir haben uns gegen eine Abweisung der Scythen nur in so ferne erklärt, als man von da aus falsche Folgerungen in Betreff der Zeit, da Sophonias weissagte, ziehen mochte, nemlich: „Die Scythen können von vorne herein nicht gemeint sein, also muss Sophonias erst nach ihrem Abzuge aus Palästina und Vorderasien überhaupt, wenigstens nicht vor dem Jahre 630 – 624 geweissagt haben.“

Wir sind bei der Frage nach der Zeit ganz allein auf die Angaben und Winke des Buches selbst angewiesen. Nach ihnen wirkte und lebte Sophonias unter dem Könige Josias (641 — 610). Näher lässt sich dieser dreissigjährige Zeitraum abgränzen, ohne dass wir einen ernsten Widerspruch zu besorgen hätten, wenn wir die Thätigkeit des Sophonias auf die ersten 15 Jahre, etwa bis zur Vornahme der Tempelreinigung durch Josias einschränken, indem die prophetischen Rügen und schweren Vorwürfe des Götzendienstes in jene spätere Zeit der Reformation des Volkes nicht mehr passen.

Da aber Sophonias von Fürsten und Königssöhnen redet, die im Besitze roher, schrankenloser Gewalt sind, da er in starken Ausdrücken über Baal- und Sterndienst, über Entweihung des Heiligen, Gesetzesschändung und offenen Unglauben Klage führt, da er Jerusalem in Friede und sicherer Ruhe schildert; so möchte ich am liebsten die allerersten Regierungsjahre des Josias (641 — 636) als den Termin seiner Thätigkeit ansetzen. Denn damals war der König, ein Kind von 8 Jahren, ganz in den Händen der gewaltthätigen Grossen, die seinen Vater ermordet hatten; da genoss Jerusalem völliger äusserer Ruhe, indem sich die

Kämpfe zu Gunsten Judäa's gegen Norden wider die assyrische Macht zu wenden begannen, und die Scythen noch nicht verheerend hereingebrochen waren; da wurden alle heidnischen Gräuel ohne Scheu neben dem Tempeldienste getrieben. In derselben Weise äussert sich auch Ewald, nur dass er das Orakel unsers Propheten in unmittelbaren Zusammenhang mit der Invasion der Scythen bringt, wovon unser Buch nichts weiss, und dass er Juda von allen Seiten bedrängt werden lässt, wovon es gerade das Gegentheil sagt. „Ssefanja schrieb," sind seine Worte, „ganz zu Anfang dieser grossen Völkerbewegungen (der Scythen u. s. w.), welches ausserdem noch aus einem andern Grunde folgt. Sichtbar war nemlich damals in Jerusalem zu jener wichtigen, tief eingreifenden Verbesserung der Religionen (*sic*) noch nicht einmal eine Vorbereitung getroffen, welche der König Josia in der zweiten Hälfte seiner Herrschaft mit so kräftiger Entschiedenheit und so gutem Erfolge versuchte, 2 Kön. XXII f. Man kann annehmen, dass nach so vielen früheren Propheten, welche auf die Nothwendigkeit einer solchen innern Verbesserung gedrungen hatten, zuletzt auch noch Ssefanja's ernst drohendes Wort die Gemüther zu ihr hingedrängt habe: gewiss ist wenigstens, dass seine Reden keine Spur einer solchen innern Umwandlung zeigen. Vielmehr war damals das kleine Reich, sogar von den umwohnenden Völkern, immer schärfer bedrängt, im Innern zum ungestörten Spiele der alten, tiefen Gebrechen geworden, und erscheint ganz so von allen höhern Antrieben verlassen, so abgefallen zu falschen Göttern, und so unsittlich, besonders in seinen Grossen so entartet, wie es nach den Herrschaften Manasse's und Amon's während der Unmündigkeit Josia's zu erwarten ist."

Andere Erklärer, unter den Neuern Hitzig, Maurer und Strauss, verlegen das Orakel unsers Propheten in die Zeit vom zwölften bis zum achtzehnten Regierungsjahre des Josias, d. h. vom ersten Beginne der Cultusreinigung bis zu ihrer Vollendung, aber ohne einen einzigen Grund anzuführen, der gerade für diese Periode spräche. Mit Recht sagt Herbst (Einleit. II, 153): „Diese harte Rüge und diese auf ganz Juda sich beziehende Drohung einer gänzlichen Vernichtung macht es selbst unwahrscheinlich, dass der Prophet während der zweiten Periode

geweissagt habe *); denn ich kann es nicht glaublich finden, dass Zephanja zur Zeit, wo es dem frommen Josia gelingt, die Symbole des Götzendienstes zu entfernen, und den wahren Cult wieder herzustellen, das furchtbare Wort: „Vertilgen will ich Alles aus dem Lande u. s. w.," gesprochen habe. Eine solche Rede war geeignet, ein ganz in Götzendienst und Ruchlosigkeit versunkenes Volk aufzuschrecken, und dasselbe auf eine beginnende Reformation vorzubereiten; unpassend aber war sie, nachdem die Reformation bereits gelungen und das Volk zum Bessern vorgeschritten war." Weniger können wir mit seiner weitern Darlegung einverstanden sein: „Ich bin daher der Ansicht, dass der Prophet, schon seiner edlen [? **)] Abkunft wegen in der Nähe des Königs lebend, und daher mit dessen Absichten bekannt, vielleicht ein thätiger Beförderer derselben, seine rügende Weissagung am Ende der ersten Periode kurz vor dem Beginne der ersten Reformation vorgetragen habe in der Absicht, die Götzendiener zu wecken, die Lauen zu erwärmen und die Bessern zur Theilnahme am beginnenden Werke zu bewegen." Denn Sophonias, abgesehen von seiner fraglichen edlen Abkunft, scheint nach dem Eindrucke, den sein prophetisches Buch macht, sowie nach den biblischen Berichten über Josias, nicht in der Nähe des Königs gelebt zu haben. Die Bücher der Könige und der Chronik insbesondere, die mit so grosser Vorliebe bei Josias verweilen, hätten seinen Umgang mit dem Propheten kaum umgangen, und es wäre nicht denkbar, dass man bei der Auffindung des Gesetzbuches nach der Prophetinn Hulda geschickt hätte, wenn Sophonias oder Jeremias zu Jerusalem gewesen wären. Von einer Bevorzugung der Hulda kann nicht die Rede sein. Sophonias

*) Die Regierung des Josias wird gerne in drei Perioden getheilt: vom ersten bis zum zwölften, vom zwölften bis zum achtzehnten Jahre, und von da bis zum Ende seines Lebens; Götzendienst, erster und fortgesetzter Versuch zur Reformation Israels, deren Vollendung.

**) Kurz vorher sagt derselbe Gelehrte über die Abstammung des Propheten: „Manche glauben, unter dem Letztern (Hiskia), dem Urgrossvater des Propheten, sei der König dieses Namens zu verstehen, diess ist aber darum nicht wahrscheinlich, weil der Zusatz: „Königs von Juda" fehlt."

hatte sich schon zurückgezogen, Jeremias war nicht zu Jerusalem, darum gingen Hilkia und die ganze Gesandtschaft des Königs zu Hulda, der Prophetinn. Der ganze 2 Kön. XXII, 12—20 und 2 Chron. XXXIV, 20—28 erzählte Vorgang hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit der Gesandtschaft des Ezechias an den Propheten Isaias (XXXVII). Man sandte dahin, wo man die schnellste Antwort fand.

§. 3.

Sophonias lehnt sich gerne an ältere Schriften und Prophetensprüche an; aber er gebraucht sie nicht bloss äusserlich, sondern flicht sie so künstlich in das Ganze ein, dass sie wie schöne, glänzende Blumen auf einem grünen, dunkeln Rasen stehen. Seine Darstellung ist klar und bewegt, seine Sprache kühn und edel; in dieser Beziehung steht er hinter den ältern Propheten nicht zurück, und das Ewald'sche so vielfach aufgerufene Urtheil, dass bei ihm zum erstenmale eine bedeutende Abnahme der prophetischen Ursprünglichkeit merkbar sei, kann nur eine sehr beschränkte Geltung in Anspruch nehmen; denn 1) die Propheten hatten nicht die Vorstellung von Ursprünglichkeit des Styles, welche wir damit verbinden. Wo sie dieselbe Sache vortrugen, drängte es sie, dieselben Worte wie ihre Vorgänger zu gebrauchen, damit die Einheit des Geistes, der in ihnen redete, und die Zuversicht, mit der sie sprachen, recht klar hervortrete. Niemand läugnet die hohe, geistige Begabung der Propheten-Trias: Amos, Abdias und Joel, und wie genau treffen sie in ihren Schilderungen zusammen! 2) Die Anlehnungen und Herübernahmen aus ältern Orakeln geschahen nie, wie sie gerade der Zufall und das Gedächtniss darbothen, sondern nur, wo jüngere Propheten dieselbe Sache unter denselben geschichtlichen Voraussetzungen zu verkünden hatten. Ein schlagendes Beispiel gibt Sophonias selbst in seinen Orakeln über Philistäa und Moab. Beide gründen sich auf jesajanische Weissagungen, aber nur im Orakel über Moab schliesst er sich enge an Isaias an, weil da dieselben geschichtlichen Voraussetzungen statthatten, was bei dem über Philistäa nicht mehr der Fall war. Solche Berührungen sind somit auch für die Erklärung selbst von

Bedeutung und von grösserer Wichtigkeit, als ihnen in der Regel beigelegt wird. Endlich ergibt sich 3) als natürliche Folge, dass sich bei den jüngern Propheten mehrere Reminiscenzen und Citate finden werden als bei den ältern, die keine solchen Vorbilder hatten, zumal wenn sich die ganze Zeit selbst dem Alten mehr und mehr zuwendet. Und Sophonias steht in der That nicht allein, sondern Jeremias und Zacharias (im zweiten Theile seiner Weissagungen) thun dasselbe. Die alten Prophetenbücher wurden viel und sorgfältig gelesen, und ihre Diction wurde (wie später die Neutestamentliche) so geläufig, dass sie unwillkührlich maass- und formgebend für die jüngern Prophetenschriften wurde, wovon sich nur eine ausserordentliche Begabung mit einer eben so eigenthümlichen Aufgabe, wie sie bei Habakuk stattfand, frei machen konnte.

Sophonias gibt von seiner geistigen Befähigung und seiner Selbstständigkeit hinreichend Zeugniss im dritten Capitel, das von seltenen Formen und Worten strotzt.*) Er zeigt durchweg ein feines Gefühl für das richtige Maass; bei seiner Vorliebe für anschauliche, malerische Darstellung (vergl. besonders das erste Cap.) verliert er sich nirgends in schleppende Breite, wodurch er sich vortheilhaft gleich von Amos unterscheidet. Man hielt am Urtheile Ewald's vielfach nur aus historischer Befangenheit fest, um Sophonias recht tief in der Zeit herabzurücken, und ihn wenigstens jünger als Habakuk zu machen. Aber es gehört wahrhaftig etwas Muth dazu, wegen einer einzigen (!) Interjection (הַס) eine Abhängigkeit des Sophonias von Habakuk in Anspruch zu nehmen, und die himmelweite Verschiedenheit ihrer ganzen übrigen prophetischen Aufgabe zu ignoriren.

Von den persönlichen Schicksalen unsers Propheten erfahren wir nichts; was man über seine Abstammung aus königlichem Geblüte vermuthet, ist höchst prekär (vergl. Erklärung zu I, 1), und wenn es auch begründet wäre, ohne weitern Einfluss. Unter neuern Monographieen über Sophonias ist mir nur die von

---

*) Vergl. Cap. III, 1 מוראה; v. 3 גרמו; v. 4 פוחזים; v. 6 נצדו; v. 8 לעד; v. 10 עתרי בת־פוצי; v. 11 עליזי גאותך; den ganzen 18. Vers. Aus Cap. II, 1 קושו u. s. w.

Strauss (*Vaticinia Zephaniae commentario illustravit Fr. Ad. Strauss. Berol.* 1843) bekannt worden. Er hat die alten Uebers. weniger berücksichtigt, als man bei solchen Arbeiten erwartet. Im Ganzen gewähren sie freilich für das Verständniss der schwierigen Stellen wenig Ausbeute, was besonders vom Syrer gilt, der wie fast bei keinem andern Propheten auffallend den LXX folgt.

Uebersetzung.

Gericht und endliche Erlösung.

Erste Hälfte: Drohung und Warnung. *Die Drohung.* Erste Strophe: Der Herr kommt zum Gerichte über alle Welt, da streckt er seine Hand auch aus über Jerusalem.

Cap. I, 1. Das Wort des Herrn, so erging an Sophonias, den Sohn des Chusi, Sohnes des Godolias, Sohnes des Amarias, Sohnes des Ezechias, in den Tagen Josias, des Sohnes Amon's, des Königes von Juda.

2. Sammeln, einsammeln werde ich Alles von der Fläche des Erdbodens,
spricht der Herr:
3. einsammeln Mensch und Vieh,
einsammeln des Himmels Vögel und des Meeres Fische:
und zusammenstürzen werden die Gottlosen:
und ich vertilge die Menschen vom Erdboden,
spricht der Herr.
4. Da strecke ich meine Hand aus über Juda
und über alle Bewohner Jerusalems:
und ich rotte aus von diesem Orte den Rest des Baal
und den Namen der Pfaffen und Priester,
5. und die auf den Dächern anbethen das Heer des Himmels

und die anbethen, schwörend beim Herrn und schwörend
bei Melchom,

6. und die abweichen vom Herrn,
und den Herrn nicht suchen und nach ihm nicht fragen.

Zweite Strophe: Dieser Tag des Gerichtes ist nahe. Schon hat der Herr seine Werkzeuge erwählt und geheiligt. Sie werden ihm Priester sein, Jerusalem das Opfer mit seinen Reichen und Mächtigen, die in sicherm Uebermuthe des prophetischen Wortes spotten.

7. Stille vor dem Herrn, Gott,
denn nahe ist der Tag des Herrn:
denn bereitet hat der Herr das Opfer,
geheiligt seine Gerufenen.

8. Und es wird geschehen am Tage der Opferschlachtung des
Herrn:
da werde ich heimsuchen die Fürsten und die Königs-
söhne
und Alle, die sich ausländisch kleiden.

9. Und Jeden, der übermüthig die Schwelle überschreitet,
werde ich heimsuchen an jenem Tage,
die das Haus des Herrn, ihres Gottes, mit Unrecht und
Trug anfüllen.

10. Und es wird sein an jenem Tage, spricht der Herr:
lautes Geschrei vom Fischthore und Geheul von der
Unterstadt
und grosses Niederreissen von den Hügeln her!

11. Heulet, ihr Bewohner des Kessels!
verstummt ist die ganze Zunft Chanaan,
umgekommen alle Geld-umschanzten.

12. Und es wird geschehen zu jener Zeit:
ich werde Jerusalem mit Laternen durchsuchen,
und heimsuchen die Leutchen, die auf ihren Hefen hocken,
sprechend in ihrem Herzen: „Weder Gutes noch Böses
fügt zu der Herr.“

13. Da werden ihre Schätze zur Plünderung
und ihre Paläste zur Verödung sein.

Wohl mögen sie Häuser bauen, und — sie nicht bewohnen,
 Weinberge pflanzen, und — ihren Wein nicht trinken.

14. Nahe ist der grosse Tag des Herrn,
 nahe ist er und überaus schnell.
 Bitter ist die Stimme des Tages des Herrn;
 da zagen die Helden.

15. Ein Tag des Zornes ist dieser Tag:
 ein Tag der Enge und Angst,
 ein Tag des Verderbens und Elendes,
 ein Tag der Finsterniss und des Dunkels
 ein Tag des Nebels und der Sturmwolken:

16. ein Tag des Trompetenschalles und des Lärmes
 über feste Städte und hohe Zinnen.

17. Da enge ich ein die Menschen,
 und sie tappen umher wie die Blinden:
 denn wider den Herrn haben sie gesündigt.
 Und ausgeschüttet wird ihr Blut wie Staub
 und ihre Leiber wie Dünger.

18. Auch ihr Silber und ihr Gold wird sie nicht retten können
 am Tage des Zornes des Herrn.
 Durch das Feuer seines Zorneifers wird gefressen die ganze Erde:
 denn ein Ende und mit Eile wird er machen allen Bewohnern der Erde.

Die Warnung. Erste Strophe: Suchet den Herrn, da es noch Zeit ist!

Cap. II, 1. Raffet euch zusammen, rafft zusammen, Volk, nicht zu liebendes,

2. ehe zeuge der Beschluss wie auffliegenden Staub den Tag,
 ehe komme über euch der grimme Zorn des Herrn,
 ehe losbreche über euch der Tag des Unwillens des Herrn.

3. Rufet an den Herrn, alle Sanftmüthigen des Landes, die ihr sein Gebot thuet!
 strebt nach Gerechtigkeit, strebet nach Demuth,
 ob ihr vielleicht verborgen werdet am Zorntage des Herrn!

Zweite Strophe. Das Gericht Gottes in einzelnen Beispielen: über Philistäa.

4. Denn zu „man vergass“ wird Gaza
und Askalon zur Wüste:
Azotus — am Mittag treibt man sie aus,
und umgeackert wird Akkaron.
5. Weh' euch, die ihr wohnet am Saume des Meeres, Volk der Aufgegebenen!
Das Wort des Herrn ergeht über euch, Chanaan, Land der Philister:
und ich verderbe dich, so dass du seiest ohne Bewohner.
6. Und der Meeressaum wird sein zur Lagerstätte für Hirten
und zu Hürden für die Heerden.
7. Und er wird umsäumt vom Reste des Hauses Juda:
da werden (ihre Heerden) weiden,
in Askalon's Palästen am Abend lagern:
denn der Herr, ihr Gott, wird sie heimsuchen,
und ihre Gefangenschaft wenden.

Dritte Strophe. Fortsetzung: Gericht über Moab und Ammon.

8. Ich habe gehört die Schmähung Moab's
und die Lästerworte der Söhne Ammon's:
wie sie höhnten mein Volk,
und gross thaten wider dessen Gränze.
9. Darum, so wahr ich lebe, spricht der Herr der Heerschaaren, der Gott Israels,
dass Moab wie Sodoma sein wird und wie Gomorrha die Söhne Ammon's —
zu dürren Dornen und zu Salzhügeln
und zur Wüste auf ewig.
Der Rest meines Volkes wird sie plündern,
der Nachblieb meines Volkes sie besitzen.
10. Also wird ihnen geschehen für ihren Stolz,
dass sie schmähten und gross thaten wider das Volk des Herrn der Heerschaaren.
11. Furchtbar ist der Herr über ihnen:
und er macht zu nichte alle Götter der Erde.

Dann wird man ihn anbethen, Jeder von seinem Orte,
alle Inseln der Heiden.

Vierte Strophe. Fortsetzung: Gericht über die Völker im Süden und Norden, über Assur und Ninive insbesondere.

12. Auch ihr, Aethiopen,
Durchbohrte meines Schwertes werdet ihr sein.
13. Und er wird seine Hand ausstrecken nach dem Norden,
und Assur verderben:
und die Reizende (Ninive) zur Schauerlichen machen
und zu weglosem Lande und wie zur Wüste.
14. Und darin werden Heerden lagern, alles Gethier (meines) Volkes,
und Pelekan und Igel auf ihren Schwellen hausen.
Stimme von Sängern in den Fenstern!
Raben auf den Pfosten!
Denn zu nichte mache ich ihre Stärke.
15. Das ist die fröhliche Stadt, die wohnet in Zuversicht,
die in ihrem Herzen sprach: „Ich bin und keine mehr ist ausser mir."
Wie ist sie zur Oede geworden,
zum Lager für Wild!
Jeder, der vorübergeht,
zischt, und schwenkt seine Hand.

Zweite Hälfte. Klage und Verheissung. *Die Klage.* Erste Strophe: Bittere Vorwürfe an Hoh und Nieder, Geistlich und Weltlich.

Cap. III, 1. Ha, Herausfordernde, (so oft) Erlöste! o Stadt, o Taube!
2. Sie hörte auf keinen Ruf,
und nahm keine Züchtigung an:
auf den Herrn hat sie nicht vertraut,
ihrem Gotte ist sie nicht genaht,
3. Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind wie brüllende Löwen,
ihre Richter. Wölfe Abends, die nicht übrig lassen für den Morgen:

4. ihre Propheten verrückt, Männer der Untreue:
ihre Priester entweihen das Heilige,
schänden das Gesetz.

Zweite Strophe. Dem gegenüber das Betragen Gottes; seine vergeblichen Versuche, Israel zur Einsicht seiner Treulosigkeiten zu bringen.

5. Der Herr ist untadelich in ihrer Mitte,
Untreue begeht er nicht:
Tag für Tag zieht er an's Licht sein Gericht,
und lässt sich nicht vermissen:
aber der Gottlose kennt keine Scham.
6. Ich rottete Völker aus, in Trümmer liegen deren Burgen:
ich machte öde ihre Strassen, da Keiner wandelt:
verwüstet sind ihre Städte, ohne einen Mann, der übrig geblieben,
ohne einen Bewohner:
7. (wobei) ich sprach: „du wirst mich doch fürchten,
wirst Zucht annehmen":
und ihre (heilige) Stätte wird nicht zerstört werden
wegen Alles, womit ich sie heimsuchte.
Aber eifriger machten sie böse all ihr Sinnen.

Dritte Strophe: Die Folgen der Verstocktheit Israels.

8. Darum sei gefasst auf mich, spricht der Herr,
am Tage da ich aufstehe zur „Zukunft".
Denn mein Gericht ist, dass ich sammle die Völker
und schaare die Reiche,
und über sie ausgiesse meinen Unwillen,
allen Grimm meines Zornes:
denn durch das Feuer meines Zorneifers
wird gefressen die ganze Erde.

Die Verheissung. Erste Strophe. Die messianische Wendung: allgemeine Anbethung Gottes; Sammlung Israels; seine Armuth, sein Vertrauen, seine Sicherheit.

9. Alsdann werde ich den Völkern eine reine Lippe geben,
dass Alle den Namen des Herrn anrufen,
und ihm dienen mit Einer Schulter.

10. Jenseits der Ströme Aethiopiens — von da werden meine Anbether,
meine Zerstreuten mir Gaben bringen.

11. An jenem Tage wirst du nicht (mehr) erröthen
ob all deiner Werke, mit denen du gegen mich sündigtest.
Alsdann werde ich aus deiner Mitte hinwegnehmen deine prunkenden Maulhelden,
und du wirst nicht mehr grossthun auf meinem heiligen Berge.

12. Und ich werde in deiner Mitte lassen ein armes und dürftiges Volk,
und sie werden auf den Herrn vertrauen.

13. Der Rest Israel wird kein Unrecht thun,
nicht Lüge reden,
noch in ihrem Munde eine trügerische Zunge erfunden werden:
sondern sie werden geweidet werden und lagern,
und Niemand schrecket sie.

Zweite Strophe. Aufforderung zu Jubel und Freude. Alle Trübsal ist hinweggenommen; alle Wunden sind geheilt. Israel wird Ruhm und Ehre haben auf ewig vor allen Völkern.

14. Juble, Tochter Sion, frohlocke, Israel,
freue dich, jauchze auf von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem!

15. Weggenommen hat der Herr dein Gericht,
abgewandt deine Feinde.
Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte,
nicht wirst du fürder Uebel fürchten.

16. An jenem Tage wird man Jerusalem zurufen: „Fürchte nicht!
Sion, lasse nicht erschlaffen deine Hände!“

17. Der Herr, dein Gott, ist in deiner Mitte:
der Starke — er wird Helfer sein.

Er wird in Wonne über dich sich freuen,
stille sein vor Liebe, aufjubeln in Lobpreisung ob dir.
18. Die Tändler, die abgewichen vom Gesetze, werde ich sammeln,
denn sie sind aus dir,
damit du nicht ferner Schmach leidest ihretwillen.
19. Siehe, ich werde tödten Alle, die dich bedrückten, zu jener Zeit,
und heilen das Hinkende und das Zerstreute sammeln.
Und ich mache ihnen Ruhm und Namen im ganzen Lande ihrer Schmach
20. zu jener Zeit, da ich euch herbeiführe,
und zur Zeit, da ich euch sammle:
denn ich werde euch Namen und Ruhm geben bei allen Völkern der Erde,
wann ich wende eure Gefangenschaft vor euren Augen,
spricht der Herr.

Beim Rückblicke auf diese Weissagung erkennt man unschwer, dass Sophonias den Einen Grundgedanken, das bevorstehende göttliche Gericht über die Völker mit seinen nächsten und entferntesten Folgen, öfter von verschiedenen Gesichtspunkten aus vorgetragen habe, einmal, indem er concret auf einzelne Völker einging, und so das Gericht Gottes über die heidnische Welt anschaulich in Beispielen schilderte, womit sich die eigenthümliche Form der messianischen Zustände, eines Weidens und Herrschens Israels über sie, von selbst ergab: das anderemal, indem er bei Jerusalem allein stehen blieb, seine Geschicke darlegte, und von da auf die letztendliche Gestaltung der Dinge in der Verherrlichung Sions überging, die sich seinen Augen als eine rein geistige darstellte.

Eben so leuchtet ein, dass dieser zweite Vortrag, der wichtigere, die eigentliche, nächste prophetische Aufgabe des Sophonias war, zu der sich der erstgenannte nur wie eine secundäre Erweiterung verhielt.

Wir könnten die namentliche Aufführung von Philistäa und Moab (mit Ammon), von Aethiopien (poetisch zugleich für Aegypten) und Assur rein äusserlich als Bezeichnung jener

Völker nehmen, auf welche sich das Auge zunächst und unwillkührlich richtete, da sie Judäa von allen vier Weltgegenden wie in einem Kreise einschlossen; aber es walteten ohne Zweifel andere, tiefer liegende Gründe vor, theils in ältern Weissagungen über eben diese Völker, an die Sophonias absichtlich anknüpfte, theils in historischen Erinnerungen, indem von diesen Völkern vielfache und schwere Heimsuchungen Israels ausgegangen waren. Diese Nationen mussten immer zunächst ein Gegenstand der göttlichen Wiedervergeltung am Tage der allgemeinen Abrechnung sein. Zu Moab vergl. noch II, 3—10 die Erklärung.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Indem bei diesem Propheten fast allein Eltern und Grosseltern angegeben werden, haben viele Erklärer, Aeltere (Cyrillus, *praef. in Soph.* οὐκ ἄσημον ὄντα τὸ κάτα σάρκα γένος, Aben-Esra, Huetius) wie Neuere (Burk, Michaelis, Hitzig, Strauss) auf ein erlauchtes Geschlecht geschlossen, ja Ezechias für den bekannten König von Juda selbst gehalten. Doch scheint diese Annahme kaum begründet; denn Ezechias hatte muthmasslich nur einen Sohn Manasses, der ihm erst spät geboren wurde; der Zusatz „König von Juda" würde in unserer Geschlechtsangabe nicht fehlen, wenn der Urgrossvater des Propheten mit dem Könige identisch wäre; die heiligen Bücher lassen diesen Beisatz nicht leicht weg, und würden es gerade hier zur Hervorhebung der Abkunft des Sophonias um so weniger gethan haben. Man darf kaum einwenden, dass die Weglassung absichtlich stattgefunden habe: *quae formula .... in Hiskia facile omittenda erat, praecipue quum in inscriptione vaticiniorum non stirps vatis regia sed auctoritas divina esset urgenda* (Strauss, Hävernick); denn hätte diese Absicht vorgewaltet, dann würde der Vater des Propheten allein genannt sein. Der Prophet folgte bei der Aufzählung seiner Voreltern nur einer allgemeinen Sitte des (insbesondere semitischen) Orientes. Makrizi führt unter den

Ommajaden einen Okba ben Abi Moeit ben Abi Amr, ben Omajja auf; der Prophet Zacharias, um näher Liegendes zu erwähnen, nennt Vater und Grossvater: *Zacharias filius Barachiae filii Addo* (I, 1), und bei Baruch haben wir gar, was auffallender Weise kein Erklärer verglichen hat, eine Aufzählung bis auf den fünften Grad: *Baruch filius Neriae, filii Maasiae, filii Sedeciae, filii Sedei, filii Helciae.* Wir dürfen aus der eigenthümlichen und scheinbar abweichenden Ueberschrift bei Sophonias so wenig besondere Consequenzen ziehen, als wir es bei Zacharias oder Baruch thun. Für die Erweisung der Aechtheit der vielfach bestrittenen Prophetenaufschriften wird sie dadurch von Bedeutung, dass sie anschaulich zeigt, wie frei sich hierin die einzelnen Propheten bewegten, was nicht stattgefunden hätte, wenn sie erst später den einzelnen Büchern vorangesetzt worden wären. Hieronymus hält an der rabbinischen Ueberlieferung fest, dass die Voreltern der Propheten, wo ihrer erwähnt werde, wieder Propheten gewesen seien, und gründet darauf einen allerdings glänzenden Vorzug des Sophonias: *Tradunt Hebraei cujuscunque Prophetae pater aut avus ponatur in titulo, ipsos quoque Prophetas fuisse. Unde et Amos ... qui dixerat: non sum Propheta, nec filius Prophetae ... patris nomen in titulo non habet.* Man sieht aus dem Beispiele des Amos den Grund dieser rabbinischen Ausdeutung und Klügelei. *Hoc*, sind seine Worte dann weiter, *si verum est: Sophonias ... gloriosa majorum suorum stirpe generatus est, habuit enim patrem Chusi, avum Godoliam, proavum Amariam, atavum Ezechiam: et talem quadrigam ipse velut extremus auriga complevit.*

v. 2. „Von der Oberfläche der Erde," im weitern Sinne der Erdkreis, nicht im engern das Land Juda; denn von Letzterm spricht Sophonias noch besonders Vers 4, und es ist überhaupt Gewohnheit der Propheten, vom allgemeinen Gerichte Gottes aus- und auf das spezielle Juda's überzugehen, oder sonst mit einem Aufrufe an alle Völker zu beginnen. Dafür spricht noch, wie Strauss richtig hervorhebt, die Anspielung auf Gen. VI, 7: „Ich will tilgen den Menschen (האדם) von der Fläche des Erdbodens (אדמה), von Menschen bis Vieh, bis Gewürm und bis Gevögel des Himmels." *congregans congregabo*, אָסֹף אָסֵף, Hieronymus las אָסֹף אֹסֵף; vergl. zur Form אֹסֵף

Mich. IV, 6, zur Verbindung ebend. II, 12 אָסֹף אֶאֱסֹף *congregatione congregabo.* Die Vocale in אסף weisen auf סוף (aufhören, *Hier.* ein Ende machen), das durch ein feines Wortspiel mit אסף verbunden wird; vergl. Jer. VIII, 13. Die Bedeutung von *congregare* erklärt sich aus dem parallelen *disperdam* Vers 3, Hieronymus selbst sagt schon *congregabuntur sive deficient*; vergl. zu *congregare* in der Bedeutung „einsammeln" = wegraffen Osee IV, 3. VII, 6.

v. 3. erklärt *cuncta* in Vers 2 nach Os. IV, 3; was auf der Erde, in der Luft, im Wasser lebt, soll umkommen. Gut bemerkt Theodoret: *Ὥσπερ γὰρ εἰς θεραπείαν τῶν ἀνθρώπων καὶ πτηνὰ καὶ νηκτὰ καὶ κτήνη πεποίηκα, οὕτως σὺν αὐτοῖς καὶ ταῦτα διαφθερῶ*, und Hieronymus: ***Iram Domini etiam bruta sentiunt animalia: vastatis et urbibus hominibusque interfectis solitudinem et raritatem bestiarum quoque fieri et volatilium pisciumque testis Illyricum est, testis Thracia, testis in quo ortus sum solum, ubi praeter coelum et terram et crescentes vepres et condensa silvarum cuncta perierunt.*** Das schwierige המכשלות hat Hieronymus parallel zu הכרתי (*disperdam*) gelesen und vom ersten Versgliede getrennt, wesshalb er auch die Copula *erunt* ergänzt; *ruinae impiorum erunt* ist nach ihm = *corruent impii, perdam impios et disperdam homines.* מכשלה, das nur noch Is. III, 6 vorkommt, heisst als *nom. act.* eigentlich „das Anstossen oder das Zusammenstürzen (*ruina*)", und passt in so ferne gut, als der Gottlose zugleich mit seinen Schätzen, mit Hab und Gut, worauf er sein Vertrauen setzte, gedacht wird. Von den Gottlosen werden nur mehr die Trümmer ihrer ehemaligen Macht zu sehen sein. *corruere* entspricht dem Hebräischen ziemlich genau, aber wir dürfen es nicht mit dem folgenden *disperdam* verbinden, sondern *ruinae impiorum* ist für sich ein selbstständiges Glied des Verses, der aus drei Absätzen besteht. In derselben Weise möchte ich auch den Grundtext nehmen. Aus der transitiven Bedeutung „das Anstossen (das Schütteln und wankend machen)" erklärt sich die Construction mit את (*accus.*) von selbst: „Ich werde wegraffen Menschen und Vieh, ich werde wegraffen Gevögel des Himmels und Fische des Meeres: und zusammenstürzen werden die Gottlosen," *offendentia impios sc. erunt, sive adducam, congregabo*, אסף vielleicht in

einem Wortspiele mit אָסֵף *(concregobo)* combinirt, da wir die Aussprache nicht mehr wissen. Einfacher wäre die gewöhnliche Uebersetzung: „ich werde wegraffen die Aergernisse (= Götzen, *offendicula*) sammt den Gottlosen," wenn nur מכשלות = מַכְשֵׁלִים Aergernisse im Sinne von „Götzen" für sich, ohne eine nähere Bestimmung bedeutete, was aber nicht der Fall ist; denn Ezech. XIV, 3 steht ausdrücklich עָוֹן dabei: „Menschensohn, diese Männer haben ihre Götzen (גלולידם) in ihr Herz aufgenommen, und dem Anstoss ihrer Missethat wenden sie ihr Angesicht zu." In diesem Sinne hat schon Symm. übersetzt, vergl. Hieronymus: *Hoc quod posuimus in Septuaginta: et infirmabuntur impii de Theodotionis translatione* (unsere Ausgaben der LXX haben indess: *καὶ ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς*) *additum est: pro quo Symmachus interpretatus est: et scandala cum impiis ut subaudiatur congregabuntur.* Mit *disperdam homines* kehrt der Prophet wieder zu seinem ersten Satze, der zugleich den Hauptsatz bildet, zurück; denn das Gericht Gottes ist primär ein Gericht über die Menschen, darum verbindet er damit *dicit Dom.* gerade wie Vers 2.

v. 4. Bei seinem Gerichte hatte es Gott nicht bloss auch, sondern ganz insbesondere auf Juda abgesehen. Der nächste Zweck seiner strafenden Herabkunft war die Züchtigung seines abgefallenen Volkes. *extendam manum*, vergl. Is. V, 25. XIV, 27 zur Züchtigung, im guten Sinne ebend. LXV, 2; das Bild ist vom Vater hergenommen, der seine Hand ausstreckt, sei es zu helfen, sei es zu strafen. In *reliquiae Baal*, „Rest des Baal," sieht man fast allgemein eine Hinweisung auf die Cultusreinigung, welche Josias im zwölften, und nochmal im achtzehnten Jahre seiner Regierung vornahm; da habe man nur noch „Reste des ehemaligen Baaldienstes" getroffen. Aber dazu passt das gleich Folgende nicht, wo wir nach der Häufung der Namen der Götzendiener *(aeditui, sacerdotes)* und nach den Vorwürfen in Vers 5 und 6 im Gegentheile auf einen noch sehr blühenden Götzencult schliessen müssen. Auch wäre es befremdend, wie die Vorwürfe des Propheten gerade mit dem begännen, worin sich das Volk sichtlich gebessert hätte. Wenn vom Baalsdienste nur mehr einzelne Reste gefunden werden, warum stellt Sophonias dieses

voran? Wir werden also besser „Rest" parallel zu „Namen" nehmen, also dass der Baal bis auf seinen letzten Rest vernichtet wird, wie die Priester und übrigen Götzendiener bis auf ihren Namen vertilgt werden. Man wird von den Baalim, von ihren Altären, heiligen Stätten und Geräthen keine Spur mehr finden, wie von ihren Priestern. Maurer sagt zwar gegen De Wette, dass שְׁאָר nicht wie das arab. سائر *prorsus* bedeute, aber das ist auch gar nicht nothwendig, indem sich die Bedeutung aus dem parallelen *nomina aedituorum* ergibt. כמרים von Hieronymus gut mit *aeditui* gegeben, wozu er selbst das griechische τεμενίτης = τέμενος (Alles, was für die Gottheit abgesondert ist) vergleicht; *aeditui* ist synonym mit *sacerdotes* (כהנים, das von rechtgläubigen, wie abgöttischen Priestern gebraucht wird, 1 Sam. V, 5. 2 Chron. XXIII, 17). Das Wort כמרים kommt nur noch Os. X, 5 und 2 Kön. XXIII, 5 vor. An letzterer Stelle ist von der Tempelreinigung durch Josias die Rede, so dass wir darin vielleicht eine Anspielung auf unsern Propheten haben. Ueber die Wurzelbedeutung vergl. die Lexx., besonders Fürst, *Concord.* fol. 559. Die Bedeutung ist sicher und ebenso, dass כמר nicht etwa eine Unterart von כהן, einen blossen Tempeldiener (Leviten) bedeutet. Hieronymus schreibt הכמרים *Acchumarim*, wir sehen, dass er ganz nach dem aram. כּוּמָר (syr. ܟܘܡܪܐ) las.

v. 5. Von den Priestern geht die Drohung auf die Laien über, deren Versündigung nicht minder strafwürdig ist. Der Prophet spricht aber auch da nicht vom Götzendienste überhaupt, sondern hebt, wie es die lebhafte, poetische Auffassung von selbst mit sich bringt, besondere, bestimmte Cultusakte hervor, das sich Niederwerfen vor dem Himmelsheere, und das sich Niederwerfen und Schwören vor Melchom, d. i. Moloch. Wir haben bei der Nennung des Baal, Moloch und der Gestirne nur verschiedene (nicht sich ausschliessende) Arten und Aeusserungen eines und desselben abgöttischen Cultus. Wie *super tecta* eine nähere Bestimmung bildet zum ersten *adorant*, so *jurant in Dom. etc.* zum zweiten. Genau und deutlicher ausgedrückt würden wir also lesen: *et (disperdam) eos qui adorant super tecta militiam coeli, et eos qui adorant, jurantes in Domino et jurantes*

in Melchom. adorant, משתחוים wörtlicher *qui prosternunt se;* im zweiten Versgliede ist הנשבעים (*et jurant = jurantes*) die Apposition zu ואת המשתחוים, so dass sich der scheinbar schwierige Vers auf eine ziemlich einfache Weise löst. Sophonias redet von zwei Huldigungen, einer, die den Gestirnen dargebracht wird, und einer, die man Gott und dem Moloch zugleich bringt. In Letzterm meint er jenen Synkretismus, den die Propheten so oft rügen, dass man Gott und den Götzen zugleich dient. Mit Recht hat man auch hier auf die viel citirte Stelle verwiesen, 1 Kön. XVIII, 21: „Wie lange wollt ihr hinken auf zwei Seiten (wie lange wollt ihr hüpfen auf die beiden Zweige? Bibel von Zunz, doch vergl. Keil, Bücher der K.K. S. 259)? Wenn der Herr Gott ist, so wandelt ihm nach u. s. w." Der Gestirndienst bestand vorzugsweise in Rauchopfern auf den Dächern, womit noch manche Uebungen der Huldigung und Anbethung verbunden sein mochten (vergl. Job. XXXI, 26—28), so dass *se prosternere* auch im engern Sinne passte. Melchom ist Nebenform von Moloch, vergl. darüber Am. I, 15; sein Cult wird hier nur allgemein angedeutet; man schwört bei jenem, zu dem man sich bekennt. Bei dem Herrn (יהוה) und beim Moloch schwören, heisst Beiden göttliche Ehre erweisen, der Eid als Ein Akt der Gottesverehrung für alle gesetzt. Statt מִלְכֹּם lesen die Masorethen מַלְכָּם „ihr König", doch gleichfalls mit Bezug auf Baal, nicht einen König Juda's aus dem Hause Davids.

v. 6. fasst beide Verse 4 und 5 nochmal zusammen. Von Gott abweichen = ihm treulos werden, seine Gebote übertreten im weitesten Sinne, zunächst aber immer in Beziehung auf das erste Gebot des Dekaloges. Seine Gebote halten heisst Gott nachgehen, *ire post tergum Domini*, sie übertreten ist ein *averti de post tergum Domini. de post tergum*, מאחרי des Hebräischen wörtlich wieder gegeben; an andern Stellen hat Hieronymus bald bloss *a* oder *de* (Osee I, 2), bald die zusammengesetzte Präposition *de post* (Ps. LXXVIII, 70); vergl. zu *de post* noch *de sub*, *ex ante*, *in ante*, die auch zusammengeschrieben werden.

v. 7. Die Gerichte und Strafheimsuchungen Gottes heissen bei allen Propheten der „Tag des Herrn". Was Sophonias von Vers 2 an Gott zuschreibt, geschieht am Tage des Herrn.

Sein furchtbares und wunderbares Werk an diesem Tage wird unter verschiedenen Bildern dargestellt, indem es die Propheten bald mit einer Aerndte (Joel IV, 13. Os. VI, 11), bald mit einer Völkerschlacht und furchtbaren Katastrophen am Himmel und auf der Erde (Joel I, 15. Is. XIII, 6—14), bald mit dem Treten der Kelter (Is. LXIII, 1—4), bald, wie hier und Is. XXXIV, 5—8. XIV, 21. XXX, 32, 33 mit einem Opfer vergleichen. Das Bild ist von einem mächtigen Könige hergenommen, der Tausende von Opferthieren bereitet hält, wie Salomo bei der Einweihung des Tempels. „Salomo und die ganze Gemeinde opferten Schafe und Rinder, die nicht gezählt und nicht berechnet wurden vor Menge (1 Kön. VIII, 5)." Der König ist Gott, die Opferthiere sind die Nationen, Israel insbesondere, die Priester (die Gerufenen und Geheiligten) jenes Volk, das er zur Ausführung seiner Strafgerichte ersehen hat. Zu *silete*, הס, vergl. Hab. II, 20: *juxta est dies Dom.*, Joel I, 15; zu *sanctif. vocatos suos* Is. XIII, 3. Unter den Gerufenen versteht schon Hieronymus die Chaldäer: *Potest hoc quod ait, sanctificavit vocatos suos et de Babyloniis accipi, quos in ultionem populi etiam servos suos vocat, vindicantes injuriam suam. Vocavi inquit, Nabuchodonosor servum meum* (Jer. XXV, 9).

v. 8. *Visitabo* erklärt in doppelter Weise das vorherige *hostia*, indem es das Opfermaterial bezeichnet, und zugleich zu erkennen gibt, dass der Gesammt-Ausdruck bildlich genommen werden muss. *visitare super*, Am. III, 14. *principes et filii regis* sind Jene, welche dem Throne am nächsten stehen, sei es durch ihr Amt oder durch ihre Geburt. שר *(princeps)* entspricht nach den verschiedenen Verbindungen, שר אלף, שר חמשים, שר צבא u. s. w., zunächst unserm: Hauptmann oder Oberst, und bezieht sich somit weniger auf die Geburt, als das Amt, welches man bekleidet. *filii regis* nicht im engern Sinne Kinder des Königs Josias, da sie entweder noch nicht geboren, oder wenigstens über die ersten Kinderjahre nicht hinaus waren. Schon das allgemeine *principes* lehrt *filii regis* im weitern Sinne nehmen, auch wäre es auffallend, wie der Prophet speziell die Söhne, die kleinen Kinder des Josias, mit Umgehung des Königes selbst vorbringen und den Fürsten nachsetzen sollte. Er

konnte nur Solche aufführen, welche durch ihr Leben, ihre Grundsätze und ihren Einfluss die göttlichen Strafgerichte herausgefordert hatten. Dass der Hof des Josias, seine nächste Umgebung und Verwandtschaft im höchsten Grade verdorben war, lehrt das Beispiel seines eigenen Vaters Amon. Die „Königssöhne“ sind die Glieder der königlichen Familie überhaupt, Brüder des Josias oder Oheime mit ihren Kindern. Zu *filii regis* im weitern Sinne 2 Chron. XXII, 11. — *Omnes, qui induti sunt* erweitert und erklärt das Vorhergehende, Letzteres, indem es den Grund angibt, warum Gottes Strafgerichte die Fürsten und Königskinder treffen, nemlich weil sie in fremde Gewande gekleidet sind. Es muss also in diesem Ausdrucke ein Vorwurf liegen, so dass fremd, ausländisch nicht etwa bloss kostbare Stoffe bezeichnet, welche nur Reiche tragen konnten. Ausländisch (welsch) heisst jede üppige, weichliche, an heidnische Sitte und Gewohnheiten erinnernde Kleidung. Wir brauchen darin keine weitere Anspielung zu suchen, etwa an Stoffe, welche speziell durch das Gesetz verbothen waren (Lev. XIX. 19), da die Propheten auch sonst den Kleiderluxus zum Gegenstande ihrer Rügen machen, Is. III, 16—24. Eher möchte ich darin eine Hindeutung zugleich auf die Frauen sehen.

v. 9. Aus dem Grundtexte sieht man, dass *arroganter* und *Dei (sui)* erklärende Zusätze des heil. Hieronymus, der zweite nach dem Vorgange der LXX, sind. Ueber *arroganter ingrediuntur* sagt er selbst: *In eo ubi nos interpretati sumus, qui arroganter ingrediuntur super limen, potest intelligi secundum Hebraicum, qui transiliunt limen.* Meines Dafürhaltens ist die erklärende Uebersetzung des Hieronymus die einzig richtige, denn an allen Stellen, wo דלג vorkommt (Is. XXXV, 6: dann springt wie ein Hirsch der Lahme, 2 Sam. XXII, 30 [Ps. XVII, 30]: durch meinen Gott überspringe ich Mauern, Hohel. II, 8), steht es vom freudigen, siegreichen, stolzen Einherschreiten oder Hüpfen, das alle Hindernisse überwindet. Hüpfen über die Schwelle ist ein kühnes, freches, hochmüthiges Schreiten über die Schwelle. Das zweite Versglied beschreibt die Absicht, mit der sie über die Schwelle treten: „um mit Unrecht und Betrug das Haus zu erfüllen.“ Wir haben also (wie oben Vers 5) *qui complent* als nähere Bestimmung von

qui ingrediuntur anzusehen, wofür im Grundtexte schon die Auslassung der Partikel על spricht. Das Subjekt dazu bilden nicht die Diener oder Sklaven, welche das Haus ihrer Herren mit Unrecht und Betrug, mit Raub und Plünderung anfüllen, denn dazu passt das erste Versglied nicht. Strauss: *Restat limen oppressorum, quod principum ministri transiliunt, introitum vi sibi parant, jam furantur in plebis aedibus.* Ebenso Ewald: „Die unredlichen königlichen Diener, welche dadurch ihrem Herrn gut zu dienen vermeinen, dass sie ihm durch Gewalt und Betrug von den Unterthanen Schätze erpressen." Aehnlich Maurer; Alle nach Dav. Kimchi. Wir müssen im Gegentheile dieselben Grossen als Subjekt substituiren, welche Vers 8 aufgeführt sind: sie überschreiten stolz und frech die Schwelle, sie hüpfen hinauf (weil der Tempel hoch liegt) mit Prunk und im höchsten Staate, und erfüllen das Haus Gottes, ihres Herrn, mit Opfergaben, die sie sich durch Gewaltthaten und Betrug erworben haben; Geraubtes, ungerechtes Gut opfern sie. Möglich wäre nach dem Hebräischen, wo nur *complent domum domini sui* steht, dass Sophonias den Königspalast im Sinne hatte, den die Grossen mit Gewalt und Betrug, durch ihr gewaltthätiges und diebisches Thun und Treiben anfüllen. Doch möchte ich die erstere Beziehung vorziehen, da אדון auch für sich allein (Mal. III, 1) von Gott gebraucht wird. Zur Sache vergl. Jer. VII, 9—11.

v. 10. „An jenem Tage," der nahe ist (Vers 7), wird Jerusalem in die Hände schonungsloser, grausamer Feinde gegeben werden. Das Fischthor ist nach Hieronymus auf der nordwestlichen Seite zu suchen; *portam piscium eam vocabant, quae Diospolim ducit et Joppen et vicinior mari erat inter cunctas vias Hierosolymorum.* Doch scheint das eine Verwechslung mit dem Eckthore und kaum richtig, obgleich es neuerdings Strauss gegen Robinson in Schutz nimmt. Die Hauptstelle glaube ich allerdings nicht Neh. III, 3, sondern ebend. XII, 30—39 suchen zu müssen. Da erzählt Nehemias, dass er bei der Einweihung der Mauer am Mistthore im Westen der Stadt zwei Sängerchöre aufstellte, welche in entgegengesetzten Richtungen um die Stadt zogen, der eine nach Südosten bis zum Wasserthore, der andere nach Nordosten bis zum Schafthore. Den

letztern, dem sich Nehemias selbst anschloss, beschreibt er genauer: „Und der zweite Gesangchor, der entgegengesetzt zog, dem folgte ich und die Hälfte des Volkes oben auf der Mauer, von dem Ofenthurme bis zur breiten Mauer, und oberhalb des Thores Ephraim und des alten Thores und des Fischthores und des Thurmes Hananel.“ Da sich dieser Zug nach Norden bewegte, die breite Mauer sicher die nördliche ist, so kann das Fischthor nur im Osten oder Nordosten gesucht werden. Für Letzteres dürfte 2 Chron. XXXIII, 14 sprechen, wo die äussere Mauer, die Manasse bauen liess, von drei Punkten aus bezeichnet wird: Gichon im Westen, Ophel im Osten und das Fischthor im Norden. *a secunda* ist die Unterstadt, das zweite Stadtviertel. 2 Kön. XXII, 14 heisst die Unterstadt gleichfalls מִשְׁנֶה (*secunda*) schlechthin, Neh. XI, 9 הָעִיר מִשְׁנֶה mit dem vollen Namen, der auch bei Jos. *Antiq.* XV, 11, 5 vorkommt, *ἄλλη πόλις*, auf dem Hügel *Ἄκρα* gelegen. Wir müssen aber den Hügel Akra nördlich vom Tempelberge und gegenüber (im Nordosten) vom Sion setzen, nicht wie gewöhnlich auf den Plänen Jerusalems als Fortsetzung des Sion und gegenüber dem Moria (vergl. Ritter XVI, 408 flgde.). Schwieriger ist das zweite Versglied; man versteht zwar unter *colles* allgemein und mit Recht die beiden Hügel Sion und Moria, aber *contritio*, שֶׁבֶר Bruch, wollte den Erklärern nicht recht passen, weil es einen zu grossen Sprung mache, vom Geschrei, das sich erhebt, wenn der Feind eindringt, zum Niederreissen, Zerstören, das erst möglich ist, wenn er eingedrungen ist; desshalb nehmen die neueren Erklärer (Ewald, Hitzig, Maurer) שֶׁבֶר in der Bedeutung „Geschrei, Lärm, Zeter“, ähnlich De Figueiro: *fragor magnus;* aber diese Bedeutung lässt sich von שֶׁבֶר nicht nachweisen, und in der That hindert nichts, bei der sichern Bedeutung stehen zu bleiben; denn rasche Uebergänge von einem Momente des Gerichtes über Jerusalem zum andern sind den Propheten überhaupt nicht ungewöhnlich. Der Ausdruck *a collibus*, statt *super* oder *in collibus* erklärt sich aus dem vorhergehenden *vox;* der Redende hört; er hört Heulen von der Unterstadt, und hört Niederreissen, Einstürzen von der Oberstadt, den Hügeln her; der Redende selbst nimmt einen Standpunkt ausser oder über der Stadt ein, da die Worte Gott in den Mund gelegt werden.

v. 11. *Pila*, Mörser, Kessel, מכתש nach Spr. XXVII, 22, oder Gebiss nach Richt. XV, 19, wo aus dem Gebisse des Esels-Kinnbackens Wasser springt. Da Jerusalem auf drei Hügeln gelegen von mehreren, wenigstens zwei Thälern durchschnitten war, so konnte ein Quartier der Stadt recht leicht den Namen מכתש Mörser, Kessel tragen. Jos. erwähnt einer *φάραγξ τυροποιῶν*, gewöhnlich übersetzt: Käsemacherthal; der Name *φάραγξ* (ein Bergeinschnitt, eine Schlucht) entspricht ziemlich dem hebräischen מכתש, doch müssen wir es dahingestellt sein lassen, ob beide Lokalitäten identisch waren. So viel scheint gewiss, dass „Kessel" nicht das Tiefthal des Kidronbaches (Chaldäer und Hitzig) sein kann, weil diess ausserhalb der Stadt lag, und eben so wenig eine Bezeichnung für die ganze Stadt; denn zwischen עמק Jer. XXI, 13, גיא Is. XXII, 1 und מכתש an unserer Stelle ist ein grosser Unterschied, und beide erstere Stellen haben noch solche Nebenbestimmungen, dass sie nicht als Parallelen gebraucht werden können. Gegen die Annahme, dass Sophonias in einem ironischen Wortspiele Jerusalem מכתש statt מִקְדָּשׁ genannt, wie es die spätern Samaritaner thaten (vergl. Fürst כתש f. 580), spricht der Zusammenhang. In den Städten des Orientes wohnten vordem wie noch heut zu Tage die Kaufleute beisammen in den Bazars; ein solcher Bazar von Jerusalem mochte von seiner Lage wie seiner Bauart und äussern Gestalt den Namen „Mörser, Kessel" bekommen haben, und einen der besuchtesten Plätze der Stadt bilden, wesshalb ihn Sophonias besonders hervorhebt, und das Folgende mit כי (von Hieronymus ausgelassen) anknüpft: „denn verstummt ist die ganze Zunft der Mäkler," wörtlich: „das ganze Volk Chanaans." Zu *Canaan* vergl. Os. XII, 8, wahrscheinlich aber meint der Prophet auch zugleich die wirklichen Chananiter, d. i. Phönizier, welche als Kaufleute zu Jerusalem wohnten. Er führt die eingebornen, wie die fremden Händler und Mäkler unter dem gemeinsamen Namen Chananiter auf. *conticuit* erklärt sich aus *disperierunt*, also = *periit*, Os. X, 7, 11. Abd. 5; *involuti argento*, parallel zu *populus Chanaan*, eine Bezeichnung von Kaufleuten, worin besonders der Gewinn, den sie machen, hervorgehoben wird, wie wir etwa, freilich trivialer, „Geldsäcke"

sagen würden. Das hebräische נְטִילֵי כֶסֶף (*onusti argento*) macht Einen Nominalbegriff aus, geldbeladen = reich; dem lateinischen Ausdrucke *involuti* liegt eine andere Ableitung zu Grunde, נְטִילֵי von טלל = צלל (טל, צל) „überschatten, bedecken", eine Niphalform; Hieronymus erklärt *involuti: qui tantas habebant opes, ut se quasi involutos et septos suis divitiis aestimarent.* Wir sehen, dass *involvere* nach dem Hebräischen טלל (überschatten = beschützen, Is. XVI, 3) wie nach der Intention des heil. Hieronymus den „Schutz, die Sicherheit" zunächst bezeichnet, welche das Geld nach der Meinung der Leute gewährt; *involuti* heisst somit verbollwerkt, umschanzt, ummauert von und mit Geld.

v. 12. schliesst sich genau an Vers 8 an: *visitabo super principes, et visitabo super viros defixos;* diese Construction wurde Vers 10 und 11 unterbrochen, wo *ululate* statt des einfachen *visitabo super habitatores pilae* steht. Der Prophet bezeichnet nacheinander drei Classen von Menschen: die Vornehmen (Vers 8), die Reichen (Vers 11), endlich die Ungläubigen (Vers 12). Letztere affektiren wenigstens die grösste Sicherheit vor den Strafgerichten Gottes, darum lässt der Prophet, um recht anschaulich zu zeigen, dass auch sie nicht übersehen werden, Gott sagen: „ich werde Jerusalem mit Laternen heimsuchen," nichts, gar nichts wird mir entgehen. Der bildliche Ausdruck von einem Manne, der nichts undurchsucht lässt, der selbst die finstersten, geheimsten Winkel durchstöbert, ist sehr bezeichnend gegen die Ungläubigen, die Gottes Vorsehung ganz und gar läugnen. Geschweige, dass er sich um nichts kümmere, entgeht ihm nicht das Geringste; er weiss nicht bloss um Alles, sondern er kümmert sich auch um Alles, nichts bleibt ihm gleichgiltig. Auf eine ganz spezielle wörtliche Erfüllung dieser Drohung weiset Hieronymus bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer hin: *Nullum inultum (Dominus) patietur effugere. Legamus Josephi historiam et ibi reperiemus scriptum, de cloacis quoque et speluncis et antris extractos principes et sacerdotes et potentes, qui se in eis metu mortis absconderant.* Aus *qui dicunt: non faciet etc.* erklärt sich die Bedeutung des Bildes *defixos in faecibus.* Der Ausdruck selbst ist vom Weine hergenommen, der auf der Hefe liegen bleibt, nicht mehr abgezapft wird, und so

nach und nach zu einem Syrup verdichtet. Das Vergleichungsglied (*tert. compar.*) liegt nicht in der Stärke, die der Wein gewinnt, sondern in der Sicherheit. Der Herr wird die Ungläubigen, die sich wie Hefenwein sicher glauben, heimsuchen; er wird auch diesen Wein abzapfen. Vergl. dazu Jer. XLVIII, 11: „Sorglos war Moab von seiner Jugend an, still lag es auf seinen Hefen, und ward nicht geleert von einem Gefässe in das andere, und in das Elend ging es nicht." Hieronymus bemerkt zur Stelle: *Visitabo, inquit (Deus), super eos, qui confidunt in corporibus et in viribus suis, quas* διασυρτικῶς *feces vocat, sive peccata, in quibus penitus fuere defixi.* Letztere Erklärung von *feces* hat auch Strauss adoptirt: *Sunt autem feces peccata, in quibus impii penitus sunt defixi, quae pravitatis suae exitum luctuosum serius ocius adducent.* Aber Sophonias hat kaum an diesen Nebenbegriff bei „Hefen" gedacht, und er lässt sich schwer mit dem Bilde selbst vereinigen. Die Hefe als solche gereicht dem Weine nicht zum Vorwurf. *defixi*, קֹפְאִים, zusammenziehen, gerinnen, sich verdichten, daher *defixus*, fest, unbeweglich, nicht in den Hefen, wodurch man zu dem ebenbezeichneten Nebenbegriffe verleitet werden könnte, sondern auf, über den Hefen. *qui dicunt* ist nähere Bestimmung von *defixos*, vergl. zur Construction Vers 9; *non faciet bene etc.*, nichts thun = nichts zufügen, Einem nichts Gutes und nichts Böses zufügen, Jemanden nicht nützen und nicht schaden heisst: sich nicht um ihn kümmern. Man kann damit die Existenz Gottes selbst läugnen, wie die Propheten von den Götzen die nemlichen Ausdrücke gebrauchen (Is. XLI, 23. Jer. X, 5), oder nur die göttliche Providenz in Abrede stellen. Im Grunde fallen beide Doctrinen zusammen.

v. 13. Zu *fortitudo* = *opes* (חַיִל) Abd. 11, zum übrigen Am. V, 11. Mich. VI, 15. *et aedificabunt*, nicht, was sie alsdann thun werden, wenn der Tag des Herrn hereinbrechen wird, sondern was sie schon jetzt thun und thun mögen. Es wird vergeblich sein, denn bis ihre Häuser ausgebaut und wohnlich gemacht sein werden, wird auch schon der Tag des Herrn da sein, wo alles Wohnen darin aufhört. Er wird nicht säumen; er ist nahe.

v. 14. „Schnell" neben „nahe", um sein unverweiltes Herein-

brechen noch mehr hervorzuheben; wenn der schon Nahe noch dazu eilt, dann ist sein Eintreffen, wie wir sagen, vor der Thüre. Hieronymus las מַהֵר als *adject.* wie אַחֵר, jetzt nimmt man's adverbialisch, *cito*, doch fehlt das Verbum, das überall (vergl. *Concord.*) dabei steht, daher ich entweder mit Hieronymus מהר als *adject.* oder mit Hitzig als *part.* = מְמַהֵר nehmen möchte. Beim Adverb. müsste man יבוא ergänzen: *et cito valde (= citissime) veniet.* „Bitter" ist die Stimme des Tages des Herrn für Jene, welche sie hören. *tribulabitur*, צרח, Is. XLII, 13 mit *clamare* (richtig) gegeben, kommt sonst nicht mehr vor; Hieronymus hat dem Sinne nach übersetzt. Im Hebräischen wird מר *(amara)* mit צרח verbunden: „bitterlich schreiet auf der Held." *ibi*, שם „dort", wo sie sind; der Prophet deutet gleichsam auf sie (die Starken) hin.

v. 15. gibt die Ursache an, warum auch die Muthigsten an jenem Tage zittern und beben, denn es ist ein Tag voller Schrecken, Am. V, 20. Joel II, 2. Nah. II, 10 (11). „Ein Tag des Zornes" *sc.* Gottes, Vers 18 *in die irae Domini;* die Wirkungen dieses Zornes sind *tribulatio et angustia*, *calamitas et miseria.* Zu *tribulatio* (צרה) und *angustia* (מצוקה, צוק *coarctare, in angustias redigere*) vergl. Job. XV, 24; und ebend. XXX, 3, XXXVIII, 27 zu *calamitas et miseria;* die beiden erstern Ausdrücke beziehen sich auf Heimsuchungen, welche die Menschen, die beiden letztern auf solche, die das Land treffen (ein Tag des Wustes und Verwüstens, wie Hitzig gut übersetzt). Endlich wird dieser Tag noch von furchtbaren Erscheinungen am Himmel begleitet sein. Auch hier lehnt sich Sophonias an ältere Vorbilder an, vergl. Joel II, 2. Am. V, 18.

v. 16. Parallel zum vorigen Verse und die Erklärung von *vox diei* (Vers 14). *clangor sc. bellicus*, Kriegslärm überhaupt. Gott hat seine Geheiligten berufen (Vers 7), sie kommen (unter furchtbarem Kriegslärm) über alle festen Städte und hohen Thürme. *Haec*, sagt Hieronymus zur ganzen Strophe, *de captivitate dicta sunt Judaeorum.* „Zinnen," oder Ecken *(anguli)* mit den darüber erbauten Thürmen. Die Eckmauern der festen Städte liefen nicht in spitzige Winkel zusammen, sondern in halbzirkelförmige Aus- oder Einschnitte, über denen sich die

Thürme erhoben, so dass die Stürmenden von allen Seiten angegriffen werden konnten. Dann kann פִּנָּה Ecke, Zacke, auch *pars pro toto* die ganze Mauer bezeichnen, wie unser „Zinne", hohe Zinnen für hohe Burgen überhaupt.

v. 17. Trompetenschall und Kriegslärm künden Einschliessung und Belagerung an, von ihr und ihrem Ausgange spricht unser Vers; sowie sie (Jerusalem und die Städte Judäa's überhaupt) den Kriegslärm gehört, werden sie enge eingeschlossen, und, da ihre Bewohner wie Blinde rath- und hilflos sind, in Feindeshand fallen und zerstört werden. *tribulabitur*, das eigentliche „einschliessen"; beengen (im Hebräischen: „ich beenge") im buchstäblichen Sinne. „Wie Blinde wandeln," sie werden keinen Rath und keine Hilfe wissen. Die allgemeine, alsdann hereinbrechende Rathlosigkeit wird nicht bloss eine Wirkung ihrer verzweifelten Lage, sondern zugleich eine Strafe Gottes sein. Da sie zur rechten Zeit guten Rath verschmähten, werden sie in Zeit der Noth ohne Rath sein. Die Doppeldrohung unseres Verses lehnt sich ganz an die Grundstelle Deut. XXVIII, 28 und 52 an, dazu Is. LIX, 10; zu Rathlosigkeit und Verwirrung, die Gott als Strafe ausschüttet, ebend. XIX, 14. *humus* = *pulvis*, עפר, im Laufe der Erklärung gebraucht Hieronymus selbst *jacebunt sicut pulvis et stercora;* auch sonst kommt *humus* (der erdige Boden) vielfach in Verbindungen vor, wo wir gewöhnlich „Staub" und nur im provinziellen Ausdrucke „Erde" gebrauchen. *corpora*, von Hieronymus nach den LXX τὰς σάρκας und dem Chaldäer נבלתהון *cadavera eorum;* ebenso auch die Neuern לחום analog dem arabischen لَحْم = *caro;* siehe Fürst, *Concord.* fol. 600. Ewald übersetzt „Saft", ohne die andere Uebersetzung zu verwerfen, da er bemerkt: „לחום scheint wie לשד Saft, dann erst Fleisch zu bedeuten, da die Wurzel ein Kleben anzeigt." Dagegen combinirt Fürst לחם mit *lagh*, לע, sanskr. *li*, latein. *lig*, *vi ligendi cui additum est Mem;* leck-en (?).

v. 18. Nach Is. XIII, 17: „Ich erwecke wider sie die Meder, die Silber nicht achten und Gold nicht lieben," zugleich mit Beziehung auf Vers 11: *involuti argento.* „Eifer," *zelus*, *zelotypia* zunächst die Eifersucht; das Feuer der Eifersucht

rennt auf, da Gott der Gemahl des Volkes Israel ist, das seine
Treue gebrochen hat. Doch dürfen wir desswegen *omnis terra*
ıd *cunctis habitantibus terram* nicht mit Strauss, und wie ge-
öhnlich geschieht, auf das jüdische Land beschränken. Sopho-
ias kehrt vielmehr zu seinem ersten Gedanken zurück: *con-*
'egabo omnia a facie terrae. Denn das Gericht über Jerusalem
ıllt ihm mit dem allgemeinen Weltgerichte zusammen. Damit
ıt er sein erstes Orakel eröffnet, damit endet er's auch. Dass
ɜr Ausdruck *ignis zeli* den Heiden gelte, und dass *terra* die
ınze Welt bedeute, lehrt überzeugend III, 8, wo sich die ganze
hrase wörtlich in einem Zusammenhange wiederholt, der über
ren Sinn keinen Zweifel übrig lässt. *quia* = *enim* zeigt, dass
in Eifer wahrhaft ein Feuer ist, d. i. schnell und gewaltsam
ɜreinbrechen wird. Hieronymus gibt eine ergreifende Schil-
ɜrung der furchtbaren Erfüllung dieser Strafgerichte über Juda:
c civitatibus munitis et excelsis angulis Judaeae, qui ad solum
ıque sunt diruti, puto oculorum magis esse quam aurium judi-
um, nobis praesertim qui nunc in ista provincia sumus licet vi-
re, licet probare quae scripta sunt. Vix ruinarum parva vestigia
magnis quondam urbibus vidimus. Silo tabernaculum et arca
stamenti fuit, vix altaris fundamenta monstrantur. Gabaa
la civitas Saulis usque ad fundamenta diruta est. Rama et
'ethoron et reliquae urbes nobiles a Salomone constructae parvi
çuli demonstrantur. Legamus Josephum et prophetiam Sopho-
ıae, illius cernimus historiam: et hoc non tantum de captivitate
cendum est, sed usque ad praesentem diem perfidi coloni post
ıterfectionem servorum et ad extremum Filii Dei, excepto
lanctu prohibentur ingredi Jerusalem: et ut ruinam suae eis
ere liceat civitatis, pretio redimunt; ut qui, quondam emerant
ınguinem Christi, emant lachrymas suas. Et ne fletus quidem
is gratuitus sit; videas in die quo capta est a Romanis et diruta
'erusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulier-
ulas et senes pannis annisque obsitos, in corporibus et in habitu
uo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum,
t patibulo Domini coruscante, ac radiante ἀναστάσει ejus; de
Oliveti monte quoque crucis fulgente vexillo, plangere ruinas
empli sui populum miserum et tamen non esse miserabilem: adhuc
fletus in genis et livida brachia et sparsi crines et miles mercedem

postulat, ut illis flere plus liceat: et dubitat aliquis, quum haec videat de die tribulationis et angustiae, de die calamitatis et miseriae, de die tenebrarum et caliginis, de die nebulae et turbinis, de die tubae et clangoris? Zu *consummationem faciet* Nah. I, 8.

Cap. II.

v. 1. Die Uebersetzung des Hieronymus ist traditionell und sprachlich hinreichend begründet; die *versio interlinearis* der Londoner Polyglotte schliesst sich ganz der Vulgata an: *colligite vos, et congregamini, gens non desiderabilis.* Die alten Ueberss. haben an קשש in der gesicherten Bedeutung „einsammeln" festgehalten (LXX συνάχθητε, Chaldäer אתכנשו, ebenso Syrer ܟܢܫܘ), und sind nur in נכסף (unter sich übereinstimmend) von Hieronymus verschieden. Beider Abweichungen erklären sich aus der verschiedenen Auffassung des *Niph.* נכסף; die LXX, der Syrer und Chaldäer nehmen es reflexiv: „sich sehnen," ein Volk, das sich nicht sehnt, kein Verlangen hat (Chaldäer *nolens converti ad legem*, die LXX freier ἀπαίδευτον, *gens inerudita*, ebenso Syrer), Hieronymus aber passiv: ein Volk, das nicht begehrt wird, nach dem man (Gott) kein Verlangen hat. Dass die *partic. passiva* im Hebräischen dem latein. *partic.* auf *dus* entsprechen, ist hinreichend bekannt, *desiderandus* = *desiderabilis, amabilis.* Aber eine andere Frage ist nun nach dem Sinne. Hieronymus sagt darüber: *Post descriptionem malorum quae in die ventura sunt Domini .... populus ad poenitentiam provocatur.* Ebenso neuerlichst Strauss: *Monetur populus, ut colligat semetipsum, animum scilicet mundi voluptatibus huc illud distractum atque sensus deductos;* von den Aeltern: Sa, Mariana, Menochius. Diese Erklärung passt allerdings zu *gens non amabilis*, aber der Sprachgebrauch: „sich sammeln" = in sich gehen, lässt sich nicht erweisen, von קשש so wenig als vom latein. *colligere.* Andere, Corn. a Lap., Castrus, Tirinus, Rosenmüller, ergänzen: „in das Heiligthum;" kommet zusammen in den Tempel! Aber dafür hat der Hebräer ganz feststehende Bezeichnungen, vergl. Joel II, 15, 16; קשש für sich allein kann nie diese Bedeutung haben. קשש *verb. denom.* von קש (Stroh, Stoppel) in *Kal* und *Hithp.* nur an unserer

Stelle, sonst immer in *Poel* (einsammeln, auflesen) scheint mit besonderer Beziehung auf לא נכסף, *non amabilis*, *non amatus* gebraucht. Ein nicht geliebtes, nicht werthes Volk ist Spreu und Stoppel vor den Augen Gottes, so dass der Prophet vom Bilde zum eigentlichen Ausdrucke übergeht: „Leset euch zusammen, leset zusammen, ihr Stoppeln (du verworfenes Volk),“ ehe über euch sich der Zorn Gottes entzündet. Sich zusammenlesen ist = sich zusammenflüchten, zusammenschaaren, um wo möglich gerettet zu werden, wie der Prophet selbst sagt: *si quomodo abscondamini in die furoris Domini*. Suchet euch zu retten; rette, was gerettet werden kann, du nicht geliebtes, nicht begnadigtes Volk, vergl. Osee I, 6: „Nenne ihren Namen: Nichtbegnadigte.“ Zur Sache Is. XXVII, 20. Den Weg, wo, die Weise, wie eine Rettung denkbar wäre, gibt Sophonias selbst noch Vers 3 an. Eine solche Aufforderung scheint mir eine nicht unpassende Einleitung zu einer neuen Strophe. Unter den Erklärungen, welche die Bedeutung von קשש aus den verwandten Dialekten erklären, ist wohl jene Ewald's die geistreichste: „Erbleicht und bleicht, o Leute, die nie erblassten,“ er combinirt קשש mit ישש grau, weiss sein, und dem arab. قشن; aber dass קש Stoppel, vom Altern so genannt werde, davon wird er kaum Jemand überzeugt haben. Fürst vergleicht (*Concord.* fol. 1020) das thalmudische קשקש *sarculis fodere* (Buxt. *Lex.* fol. 2161) und übersetzt: *purgate vosmetipsos et dehinc purgate alios.*

v. 2. *Parere*, gebären oder zeugen, der Beschluss (Befehl) zeugt, ruft den Tag hervor aus dem Schoose der Zukunft, aus dem Abgrunde der noch nicht geborenen Tage. *transeuntem* gehört zu *pulverem*, „dahinfliegend, einherfahrend,“ d. i. plötzlich kommend, unerwartet auftauchend, zur Bezeichnung der Schnelligkeit, mit welcher der Gerichtstag hereinbrechen wird (I, 14), nicht, wie Hieronymus meint, zur Bezeichnung der Leichtigkeit, mit der Gott den Gerichtstag herbeibringt (*antequam praeceptum sequatur effectus*, *quod ita facile veniet*, *quasi pulvis pertransiens*), noch zur Bezeichnung seiner vernichtenden Gewalt, nach Corn. a Lap.: *ut palea et gluma*, *h. e. erit ut turbo (?) qui violenter pulverem et paleas dispergit.* Zu עבר hereinbrechen, *irruere*, einherfahren, vergl. Is. XXVIII, 15—19. Hiero-

nymus verband עבר mit כמוץ, er las עֲבַר, oder עָבַר mit ausgelassenem אשר, ebenso die LXX, der Syrer und Chaldäer; alle drei aber geben den Vers nur beiläufig dem Sinne nach. Die Masorethen verbanden עבר mit יום: „ehe gebiert der Beschluss, (ehe) wie Spreu einherfährt der Tag;“ oder parenthetisch: „wie Spreu fährt einher (vorüber) der Tag.“ Ich möchte die Leseweise des Hieronymus vorziehen. Der Befehl, der Beschluss geht vom Munde, vom Athem Gottes aus; wie der Wind die Spreu aufweht, so weht der Befehl Gottes auf den Gerichtstag. Auch passen die zwei folgenden Glieder vollkommen als Erklärung des vorhergehenden Bildes.

v. 3. Von der Masse wendet sich die prophetische Ermahnung den Einzelnen, den Gläubigen zu. Sie mögen zunächst gerettet werden können. Sophonias sagt nicht, sie sollten bethen, damit der Gerichtstag gar nicht komme, sondern damit sie, wann er kommt, verschont blieben. *mansueti* = *pii*, die Sanftmüthigen und Demüthigen; die Erklärung folgt noch zum Ueberflusse selbst: *qui judicium ejus etc.*, d. i. die Gläubigen und Frommen; auch steht *mansueti* von ganz Israel gegenüber den Heiden, Ps. LXXVI, 10. *judicium* = *lex*. „Suchet den Herrn,“ vergl. I, 6; auch an die Frommen und Gläubigen kann eine solche Aufforderung ergehen; hier ist „suchen“ wie 2 Sam. XII, 16, bethen, bitten, Gott anrufen, das zugleich mit Fasten verbunden war, und somit von dem folgenden: „suchet Rechtschaffenheit und Demuth,“ zu unterscheiden. Zu *quaerere Deum* Am. V, 4, 5. Rufet, flehet zu Gott, ihr Gläubigen alle, und obliegt mit doppeltem Eifer dem Guten, denn zum Worte muss auch das Werk kommen. *justum*, *mansuetum* (*neutrum*): das Rechtschaffene und Sanftmüthige, ענוה (*mansuetum*) neben צדקה (צדק *justum*) und אמת (*verum*) kommt noch vor in der wichtigen Stelle Ps. XLV, 5; „wahr, sanft und gerecht“ sind die Eigenschaften des ächten Israeliten, an dem kein Trug ist; ähnlich Os. IV, 1: *Non est veritas et non est misericordia et non est scientia Dei in terra.* Sophonias hätte *quarite verum* (אמת) leicht noch hinzufügen können; die Auslassung begreift sich indess von selbst. Zum biblischen Begriffe der Sanftmuth und Demuth vergl. Sprüche XV, 33: „vor der Ehre kommt Demuth (ענוה, ganz unser: Hoffahrt kommt vor

dem Fall)," XXII, 4: „Der Lohn der Demuth ist Reichthum und Ehre und Leben." Verborgen sein = geborgen, beschützt, bewahrt sein vergl. Ps. XXVII, 5. Abd. 5.

v. 4. Nun folgt die Beschreibung des Gerichtes an einzelnen Völkern exemplificirt, um dessen Abwendung Israel bitten und sich mühen soll. Zuerst wendet sich der Prophet gegen die Philister, von denen er vier Städte, wie sein älteres Vorbild Amos, namentlich aufführt. Im Gebrauche der Paronomasieen hatte er fast alle früheren Propheten, insbesondere Michäas zu Vorgängern. Bei *Gaza* (עזה) und *Accaron* (עקרון) lagen sie nahe: עַזָּה עֲזוּבָה „Gaza wird verlassen sein," Rückert: Gasa, vergessen wird's. וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר „und Akkaron wird entwurzelt werden," Rückert: und Ekron wird umgeackert. Die Bedeutung von אַשְׁקְלוֹן ist zweifelhaft, also nicht leicht zu einem Wortspiele verwendbar *), und bei אַשְׁדּוֹד (*Azotus*), wo sich so leicht ein Wortspiel hätte bilden lassen, hat es Sophonias wohl absichtlich vermieden, um grössere Mannigfaltigkeit in die Ausdrücke zu bringen (עזב, שממה, גרש, עקר). Sophonias mag als Subjekt zu יְגָרְשׁוּהָ das schon in אַשְׁדּוֹד liegende שׁוֹדְדִים gedacht haben, שדד combinirt mit שַׁדַּי. „Starke (Verwüster) führen weg die Starke (אשדוד) am Mittage," wie Hitzig scharfsinnig auf Jer. XV, 8 verweist. „Bei אשדוד dachte der Verfasser an den שׁוֹדֵד, welcher ebenso vornehmlich (?) am Mittage (Jer. XV, 8) sein Wesen treibt, wie Diebe bei Nacht."

---

*) Vergl. Fürst, *Concord.* fol. 1270, wo er zu אשקלון keine Erklärung beifügt; dagegen sagt er in seinem Handwörterbuche: „Die Nominalform ist eine Weiterbildung aus אֶשְׁקָל und dieses kommt von שקל (S. 151)." Aber in welcher Bedeutung? Stark (siehe unten zu Vers 5) combinirt סֶקֶל Stein, so dass אשקלון einen steinigten, felsigen Ort bezeichnete, was zur Oertlichkeit selbst trefflich passe (S. 112). Hitzig, bei seiner Hypothese pelasgischer Abkunft der Philistäer, sucht ihn aus dem Sanskrit *Ashkalan*, d. i. nicht wankend (wegen ihrer Uneinnehmbarkeit) zu erklären. Dazu passte der Ausdruck der Araber, Braut Syriens, womit sie (Ibn Said) Askalon bezeichnen. Hieronymus erklärt es mit *ignis homicida* (!).

„Am Mittage austreiben," d. i. zur Gluthzeit, wo man in der Regel ruht, also keinen Sturm erwartet, vergl. 2 Sam. IV, 5: „Und es gingen die Söhne des Rimmon und kamen um die Gluthzeit des Tages in das Haus des Isboseth, der eben seine Mittagsruhe hielt." Ferner: Jer. XV, 8, der „Verwüster am Mittage" noch eigens erklärt durch das hinzugefügte: „ich lasse plötzlich auf sie fallen Tumult und Schrecken." Darum ist die Uebersetzung „am hellen Tage *(clara luce)*" weniger entsprechend als die genauere „am Mittage"; zu צהרים vergl. die Lexx., Am. VIII, 9. Die geographische Lage und Geschichte dieser Städte gehört nicht hieher, siehe darüber die Realwörterbb. und Am. I, 6—8.

v. 5. *Quatuor magnis*, bemerkt Hieronymus treffend über den Zusammenhang, *Palaestinae* (d. i. Philistäa) *urbibus nominatis, nunc ad ipsam Provinciam patet sermonem Domini fieri, et praedici ei: Vae qui habitatis funiculum maris, Babylonio veniente; quia et ipsi qui juxta mare habitant, perient atque tollentur. Quod autem terra Palaestinorum terra sit Chanaan nulli dubium est.* חבל Band *(funiculus)*, Schnur, dann das durch die Schnur (Messschnur) zugetheilte Land, aber zur letztern Bedeutung passt der *gen.* ים *funiculus maris* nicht, indem darnach das Meer den Philistäern zugetheilt worden wäre, wir werden also חבל besser in seiner ersten, sinnlichen Bedeutung festhalten: Band (d. i. Rand, Einsäumung, Saum) des Meeres, von Hieronymus gut mit *juxta mare* erläutert. Weiter unten, Vers 7, kommt es in der abgeleiteten Bedeutung vor: „Antheil, Loos," wodurch ein schönes Wortspiel entsteht, das wir annähernd zu geben suchten. *gens perditorum*, גוי כרתים, Volk der Cretim (Creter) — worüber sich Hieronymus also ausspricht: *Ubi nos transtulimus, gens perditorum, illi* (LXX) *dixerunt, advenae Cretensium; et quod Hebraice scriptum est goi choretim, pro goi, i. e. gente legerunt gar, h. e. advenam: et pro choretim, quod dicitur, perditorum nomen Cretae insulae putaverunt.* Dann fährt er zur Rechtfertigung seiner Uebersetzung fort: *Denique et Aquila, et Quinta Editio interpretati sunt, ἔθνος ὀλέθριον; et Theodotio ἔθνος ὀλεθρίας; Symmachus quoque ἔθνος ὀλεθρευόμενον, quae omnia cum interpretatione nostra faciunt.* Wir können dazu noch den Chaldäer rechnen, der כרתים gleichfalls appellativ

nahm: *gens quae peccat ut deleatur* (שׂצא). Indess unterliegt es keinem Zweifel, dass כרתים ein *nom. propr.* ist und die Philistäer bezeichnet, 1 Sam. XXX, 14. Ezech. XXV, 16; aber eben so gewiss ist, dass Sophonias diesen (seltnern) Namen wegen der Anspielung wählte, die darin auf das hebräische כרת (abschneiden, vertilgen) liegt; als sei schon im Namen der Philistäer prophetisch ihr Schicksal mit angedeutet, wie das gleich folgende נות כרת hinreichend erweist, wenn diesem auch eine andere Wurzel zu Grunde liegt. Die Uebersetzung des Hieronymus ist daher der Intention des Propheten nach nicht verfehlt; in כרתים lag eine Anspielung, die keine andere Sprache auszudrücken vermag. *perditorum* ist nicht das *nom.* (Verderber), sondern das *adj.* (verdorben, verloren), wie seine Berufung auf die griechischen Uebersetzungen zeigt; Hieronymus nahm daher כֹּרְתִים entweder *intrans.* oder er las nach der *Pualform* כֻּרְּתִים mit ausgelassenem מ. „Das Wort des Herrn (kommt, ergeht) über euch," nemlich durch seine Propheten, sie weissagen wider euch, und ich, der Herr, verderbe euch. — Die Abkunft und Geschichte der Philister hat die Gelehrten vielfach beschäftigt; am übersichtlichsten enthält die Resultate dieser Forschungen Ritter XVI, S. 168—192. Die neueste Schrift hierüber, welche Ritter noch nicht zugänglich war, ist die von Stark: Forschungen zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenischen Orientes. Auch unter dem Titel: Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852.

v. 6. beschreibt das von Gott beschlossene Verderbniss näher mit einer kurzen messianischen Wendung (Vers 7). Das herrliche, reichbevölkerte Fruchtland, denn der ganze Küstenstrich war sehr dicht bevölkert und Gaza eine gewaltige Stadt, wird zu einer Wüste, dass nur mehr Nomaden mit ihren Heerden da zelten. Hieronymus hat das schwierige נְוֹת כְּרוֹת als Einen Nominalbegriff gelesen und frei, ohne sich wohl über das Einzelne Rechenschaft geben zu können, mit *requies*, Ruheort, Lagerstätte gegeben, wobei er eigentlich nur נָוֹת (נָוֶה, das er bald mit *habitaculum*, Job. VIII, 6, bald mit *pulchritudo* oder *speciosa*, Joel I, 18, auch mit *caulae*, Is. LXV, 9, gibt) übersetzt hat. Ueber כְּרֹת, das den Alten ebenso räthselhaft war als den Neuen,

dürfte nur 2 (4) Kön. VI, 23 einiges Licht verbreiten, denn Hieronymus übersetzt ויכרה להם כרה גדולה *appositaque est eis ciborum magna praeparatio*, so dass er כֵּרָה = *ciborum praeparatio*, ein Gericht, כָּרָה = *praeparare*, bereiten, zurichten (*sc.* Speisen) genommen haben muss. Darnach wäre an unserer Stelle נוֹת כרת רֹאים (oder *sing.* נְוַת כְּרַת) „ein Ort der Speise-Zurichtung (Futterstätte) für die Hirten." Dass כרה die Bedeutung „zurichten" hat, und כֵּרָה ein Gericht heisst, unterliegt keinem Zweifel; zu weit aber ging Fürst, wo er כרה = חרה setzt: *coquere, de apparatu epuli sanscrt. çra, çri, quam radicem etiam exhibet v. compos.* שׁ־כר; חרה heisst: brennen, glühen, und erst davon abgeleitet kochen, was wir von כר, so dunkel auch dessen Grundbedeutung ist, trennen müssen, vergl. die Lexx. und Thenius, B.B. d. Könige. Er legt כור den Begriff des (zum Ganzen) Geeinigtseins zum Grunde; „daher zunächst Formen, die das sinnlich Wahrnehmbare dieser Art, das (vollkommen zum Ganzen geeinigte) Runde bezeichnen, wie כוּר der (runde) Ofen; כֹּר das (runde) Maass; כִּיּוֹר das (runde) Becken; כִּכָּר Kreis, Kuchen, Talent; dann כּוּר Verb. (rund zum Balle) zusammenwickeln, Jes. XXII, 18; כָּרָה (rund umdrehend) graben, bohren; hieran schliesst sich das gesellig zum Ganzen Geeinigte: כֵּרָה das Gastrund (auch wir der gesellige Kreis), daher hier כָּרָה כֵרָה ein Gastgelag veranstalten (S. 295);" eine Tafelrunde, tafeln (?). Dazu würde מִכְרֵה מֶלַח (Vers 9) nach der Uebersetzung des Hieronymus gut passen: *acervi salis*, Salzhügel. Dieser Grundbedeutung von כר steht am nächsten die Uebersetzung der Zunz'schen Bibel: „Stätte der Pferche (die auch etwas Rundes ist) für Hirten;" der unsrigen (nach Hieronymus „Ort der Futterstätte für Hirten" = Lagerplatz) Maurer, der auch כֵּרֹת in der Bedeutung „Mahl", *epulae*, festhält, aber übersetzt: *eritque tractus maritimus pascua, epulae pastorum*, mit der Erklärung: *Epulas pastorum, i. e. gregum, quos pascunt pastores*, so dass כרת synonym wäre mit נות, was sicher unrichtig ist; wir müssen נוה in seiner ersten Bedeutung „Stätte, Wohnung" festhalten. Die gewöhnliche Uebersetzung: „Triften der Brunnen der Hirten," ist matt und nichtssagend.

Man kann wohl von „Brunnen der Trift“ reden, aber Niemand spricht doch von „Triften der Brunnen (Cisternen)“; denn die Brunnen sind der Triften wegen da, nicht umgekehrt.

v. 7. Die messianische Episode. Der Unterschied des Volkes Israel vor den andern Nationen besteht darin, dass es von den göttlichen Strafgerichten nicht aufgerieben, vollends vernichtet, sondern durch sie zu einer herrlichen, neuen Existenz vorbereitet wird, wobei es in das Erbe der Heiden eintritt. Also wird Israel auch in das Erbe der Philister, welche im Gerichte umkommen, treten. Unser Vers ist dem Sinne nach ebenso auf Is. XIV, 30—32 gegründet und daraus entlehnt, wie der folgende auf Is. XVI, 6. *et erit sc. funiculus maris* aus Vers 6, *funiculus ejus, qui ... gen. possessivus; qui remanserit = reliquiae*, שארית, der heilige Rest Israels, im messianischen Sinne, Am. V, 15. Mich. II, 15. VII, 18. *pascentur sc. greges*, ebenso zu *requiescent*. Die philistäische Ebene wird zu einem Weideplatze für den Rest Israels. Dass wir auch im Grundtexte dasselbe Subjekt (*greges*, gegen Maurer) zu ergänzen haben, zeigt schon רבץ, was zunächst vom Lagern der Thiere steht. *In domibus Ascalon* ist nicht dagegen, wie Hitzig meint, sondern dafür; denn Askalon wird statt wie bisher eine Wohnung von Menschen zu sein, ein Aufenthalt für die Heerden werden. *ad vesperam*, „zur Abendzeit,“ wo die Heerden zur Sicherheit in ihre Hürden (Ställe, vergl. die Erklärer zu Joh. X, 1—5) zurückkehren. Die Ergänzung Ewald's: „auf ihnen werden sie am Morgen weiden,“ ist überflüssig, sie versteht sich von selbst; „am Abend“ ist ferner so viel als: „vom Abend an die Nacht hindurch,“ so dass es dem Tage überhaupt gegenübersteht. Zu *avertet captivitatem* vergl. Joel III, 1; zur ganzen Stelle Abd. 19—21. Mich. IV, 10. „Gefangenschaft“ steht für die Gesammtheimsuchung Gottes, die Sophonias zuvor „Tag des Herrn“ nannte. Alle ältern Propheten verkündeten das Exil, und auch Sophonias deutete es an I, 12, 13, 18.

v. 8. Hieronymus treffend zuerst über den Zusammenhang: *Quod excepto Daniele .... Isaias, Jeremias, Ezechiel faciunt, ut post visionem Judae adversum ceteras nationes, quae in circuitu ejus sunt, vertant vaticinium, et juxta ἰδιώματα singularum, quae eis ventura sunt, nuncient; atque in descriptione*

earum diutius immorentur, hoc nunc Propheta Sophonias, quamquam breviter, eodem tamen ordine facit. Post Philistiim enim, contra quos supra comminatio praecucurrit ... nunc adversus Moab et filios Ammon ... texitur Prophetia; dann zum Verse selbst, besonders zu *magnificati sunt: Exprobraverunt populo meo, et ejectis Judaeis dilataverunt in terra eorum fines suos.* In derselben Weise erklärt und übersetzt auch Hitzig: „und dass sie übermüthig verletzten seine (meines Volkes) Gränze." Sie machten sich gross = breiteten sich aus, nicht über ihre Gränze, sondern über Israels Gebieth, worin das Sündhafte und Frevelhafte lag. Am. I, 13. Wir haben uns also Moab und Ammon im übermüthigen Besitze israelitischen Gebiethes zu denken, gerade wie sie Is. XVI aus einer früheren Periode beschreibt. In den Jahren der Gefangenschaft Manasse's hatten die Moabiter vielfache Gelegenheit zu Einfällen in Juda und bleibender Befestigung ihrer Eroberungen auf der Ostseite des Jordan. Nun begreift sich die „Schmach und Lästerung", die Juda von den Moabitern zu dulden hatte. Gerade in den Tagen der Heimsuchung hatten sie, statt Mitleid mit ihrem Brudervolke zu haben, Hohn und Schmach auf Israel gehäuft, indem sie zu seinen Feinden hielten. Nach den Klagen, die Gott über Moab und Ammon führt, müssen diese beiden Staaten in der Gegenwart eine feindselige und überlegene Stellung gegen Juda eingenommen haben, was bei den Philistern nicht stattfand, sonst hätte Sophonias wohl auch davon gesprochen.

v. 9. Die Vergleichung mit Sodoma und Gomorrha war schon durch die geographische Lage Moab's auf der Ostseite des todten Meeres nahe gelegt. Mit Unrecht sieht Hitzig in dieser Vergleichung eine Steigerung: „Durch die Erinnerung an beleidigenden Hohn erbittert, bedroht der Verfasser diese Völker viel härter, als Philistäa und Vers 14 Ninive." Denn die Propheten berufen sich überhaupt gerne auf Sodoma und Gomorrha, um anschauliche Beispiele der göttlichen Strafgerechtigkeit aufzustellen, Am. IV, 11. Is. I, 9. XIII, 19. Jer. XLIX, 17, 18 u. s. w. Das zweite Versglied setzt auseinander, in wie ferne Moab und Ammon das Schicksal von Sodoma und Gomorrha theilen sollten. Beide Städte wurden nicht bloss von der Salzfluth verschlungen, sondern auch zugleich der ganze Charakter

der Umgegend verändert. Das Letztere prädicirt Sophonias von Moab, wie es auch in der That eintraf. *siccitas spinarum* = *spinae siccae*, trockene, dürre Disteln. Hieronymus gab das ἀπ. λεγ. ממשק, das die Alten überhaupt nicht verstanden, mit *siccitas*. Er brachte משק wohl mit צמק (zusammendorren) in Verbindung. Os. IX, 14 שדים צמקים gibt er *ubera arentia; צמוקים uvae passae* (getrocknete Trauben), 1 Sam. XXV, 18. XXX, 12. In ähnlicher Weise las der Chaldäer (durch Transposition der Buchstaben משבק [wie Hieronymus מצמק] von שבק zurücklassen), *locus urticis derelictus*. Die LXX lesen gar דמשק Damaskus u. s. w. Es unterliegt keinem Zweifel, dass ממשק = ממשך Besitzthum bezeichnet. *acervi salis*, מכרה־מלח gewöhnlich „Salzgruben", indess vergl. zu כרה, כר oben Vers 6. In Erinnerung an die Steinsalzbergkette von *Usdum* ist Letzteres vorzuziehen, denn da, am Südrande des todten Meeres, grub Niemand nach Salz. „Sie," die Moabiter, mitsammt ihrem Lande in Besitz nehmen; vorher geht schon „plündern", doch ist der Ausdruck nicht so zu verstehen, als ob die eben angedrohte Verödung des Moabiter-Landes von den Israeliten ausgehen werde, sondern er bezieht sich erst auf die Zustände nach dieser Katastrophe. Alsdann wird die Macht Moab's gebrochen sein für alle Zeit, Israel wird darüber herrschen mit eisernem Scepter, sie plündern, zu Knechten machen und ihr Land in Besitz nehmen — zur gerechten Wiedervergeltung (Vers 10). Vergl. Is. IX, 14. XXV, 10—12, und oben Vers 7, wo dasselbe von Philistäa ausgesagt wird. Damit fällt auch die Einwendung Hitzig's weg, dass sich das verwüstete Moab nicht mehr zu einem Besitze Israels eigne; denn der Prophet sagt nicht, dass die Israeliten darin wohnen, sondern dass sie darüber herrschen werden.

v. 11. gehört noch zur vorhergehenden Strophe, der Verkündigung über Moab, und bildet den messianischen Schluss. Die Schrecken des göttlichen Gerichtes und Israels neue Erhebung haben die Bekehrung aller Welt zu ihrem letzten Ziel und Ende. Das bisher Gesagte reichte hin, die Schrecklichkeit des Herrn in seinen Heimsuchungen zu zeigen. *super eos*, die Moabiter, aber auch zugleich alle heidnischen Nationen, über sie Alle werden seine Schrecken kommen und alle Götter vom Erdboden

vertilgen. Der Herr macht alle Götter der Erde „dünn, mager", indem er ihnen ihre Nahrung, wenn ich so sagen darf, ihre Anbether entzieht. Alles wird sich voll heiliger Furcht dem Herrn zuwenden, Götzentempel und Götzenaltäre leer stehen, und so die Götzen selbst abmagernd hinsterben. *attenuare* bezieht sich nicht auf die Zahl der Götzen, die abnehmen werde, sondern auf jeden einzelnen Götzen selbst, der, vorher feist und wohlgenährt, nun abmagert und einschmort. Is. X, 16: „Darum wird senden der Herr unter seine Fetten die Dürre (*tenuitas*, Darrsucht)." Ebend. XVII, 4: „und seines Fleisches Fette schwindet (*marcescet*)." Die Anbethung des Einen Gottes durch alle Völker verkünden alle Propheten; in der Form der Verkündigung natürlich wechseln sie, je nach dem nächsten Ziel und Ende ihrer Weissagungen. Ist dieses z. B. die Herrlichkeit Sions in der messianischen Zukunft, dann sagen sie, dass alle Völker nach Jerusalem hinaufziehen werden, den Herrn anzubethen, Is. II, 2. Mich. IV, 1. Zach. VIII, 20—23; haben sie zunächst nur die Machterweisungen Gottes vor Augen, vor denen Alle in zitternder Anbethung niederfallen, so heisst es: Jeder wird ihn anbethen von seinem Orte aus, wie hier und Is. XIX, 19—21. Malach. I, 11. Der eine Act der Anbethung schliesst den andern nicht aus. Auch leuchtet von selbst ein, dass, wenn die Propheten verkünden, dass alle Völker Gott zu Jerusalem anbethen werden, sie an keine leibliche Gegenwart aller Nationen daselbst denken konnten. Sie Alle werden Sion huldigen in ihren Repräsentanten, aber nicht Mann für Mann. Dass zu ממקומו nicht Ps. LXVIII, 30 מהיכלך (wegen deines Tempels) als Parallele gezogen werden darf, wie Hitzig und Maurer meinen, lehrt schon die enge Verbindung mit איש, das *suff.* ו kann sich nur auf איש beziehen: „jeder Mann von seinem Orte aus." Auch dürfen wir bei *de loco suo* nicht ergänzen *exiens*, *veniens Sion*, weil von Sion gar nicht die Rede ist. Das erkennt auch Strauss an, wenn er nun aber doch *de loco suo* in der Bedeutung „von seinem Orte weg" nimmt, so stützt er sich auf zwei Gründe, indem er sagt: *Quamvis igitur haec argumenta de Hierosolymis cogitandum esse non efficiant, duae tamen sunt rationes, quae hanc interpretationem solam veram esse demonstrant. Primum enim omnis cultus dei in sanctuario*

ejus exhibendus est .... quocirca nisi certa definitio contrarium probet, dei adoratio legitima Hierosolymis locum habet. Quo accedit, quod prophetae omnes ... promissionem ... promulgant, qua omnes undique gentes supplices Hierosolyma sint convoluturae. Ueber dieses zweite Bedenken haben wir uns schon ausgesprochen; über das erste genüge, dass der *cultus legitimus* der messianischen Periode nach der prophetischen Anschauung selbst ein anderer sein wird, als jener des Alten Bundes. — *insulae*, nicht gerade die fernsten Gegenden überhaupt, wie Is. XLII, 4, wo איים *(insulae)* allein steht, sondern zunächst die Insel- und Küstenvölker am Nordwestrande des Mittelmeeres von Kleinasien bis Spanien, indem genau derselbe Ausdruck in der Völkertafel Gen. X, 5 von diesen Geschlechtern Japhet's gebraucht ist. Wie dort geschieht, so geht auch Sophonias von den Japhetiten auf die Chamiten über, an deren Spitze Chus (Aethiopien) steht.

v. 12. Um zu zeigen, dass die Schrecken des Gerichtes Gottes *(horribilis Deus)* in Wahrheit alle Völker treffen, und nicht bei den eben genannten allein stehen bleiben, führt er zwei fern gelegene und mächtige Völker namentlich auf, die Aethiopen im Süden und die Assyrier im Norden. Zugleich haben wir, weil von allen Völkern die Rede ist, in diesen Namen die Repräsentanten der drei Grundstämme des Menschengeschlechtes: der Japhetiten in *insulae gentium*, der Chamiten in *Aethiopes* und der Semiten in *Assur*. — *interfecti gladio*, das Schwert als Werkzeug der göttlichen Heimsuchung, Is. XXVII, 1: „An jenem Tage wird der Herr heimsuchen mit seinem Schwerte, dem harten und grossen und gewaltigen u. s. w." XXXIV, 5: „Trunken ist mein himmlisches Schwert." LXVI, 16: „Denn mit Feuer wird der Herr richten und mit seinem Schwerte alles Fleisch: und viel werden sein der Erschlagenen vom Herrn." Das nächste Werkzeug der Strafheimsuchungen Gottes waren die Chaldäer, aber mit ihnen sind zugleich noch alle folgenden Strafgerichte Gottes gemeint, die über seine Widersacher hereinbrechen werden bis zum letzten, gewaltigen Entscheidungskampfe in der Ueberwindung des Antichrists. *sed et* (גם *etiam*) schliesst an das Vorhergehende an, aber doch so, dass es zugleich eine neue Strophe einleitet. *eritis*, nach dem Hebräischen wörtlich: *interfecti gladio mei — ipsi!* „Auch ihr, Chuschiten (worauf der

Prophet im referirenden Tone weiter fährt), Durchbohrte von meinem Schwerte sind sie (werden sie sein)."

v. 13. Wie nach Süden, so streckt der Herr seine Hand aus (reicht mit seinem Schwerte) nach Norden. Weil aber Sophonias hier zunächst Land und Reich in's Auge fasst, nicht die Menschen, so wählt er für „durchbohren (den eigentlichen *terminus* vom Tödten durch das Schwert)" den andern und weitern Ausdruck: „verderben (*perdere*, אבד)." Alle Herrlichkeit Assur's concentrirte sich in seiner unvergleichlichen Metropole Ninive; sie soll zu einer Wüste werden. *speciosa* ist Ninive. Dass Hieronymus nicht anders gelesen, sondern den ihm wohl bekannten Eigennamen wegen der passenden Gegenüberstellung von *solitudo* und *desertum* zu *speciosa* nur übersetzt hat, weil er darin ein Wortspiel sah, das sich anders nicht geben liess (Mich. I, 11 ebenso: *transite vobis habitatio pulchra, confusa ignominia)*, bezeugt er selbst: *Non solum superiores gentes, sed Aethiopes quoque et Assyrios et Niniven urbem Assyriorum eo tempore ponendam esse in solitudinem (sc. putant Judaei). Et quia Ninive speciosa interpretatur etc.* Vergl. überdiess seine Vorrede zu Nahum: *Sciendum autem est, quoniam Ninive in lingua nostra de Hebraeo speciosam sonat . . . quidquid nunc adversum Niniven dicitur, de mundo figuraliter praedicari.* Indessen müssen auch Andere (wahrscheinlich sein hebräischer Lehrer) נינוה als Appellativ genommen haben, denn er sagt ausdrücklich, dass die Juden נינוה *speciosa* von Babylon deuteten (ohne indess ihre Meinung zu acceptiren), und er fügt auch den Grund dieser ihrer Erklärung bei. *Judaei totum hoc capitulum* (nemlich Vers 12—15) *et duo superiora contra Philisthiim et Moab*, sind seine Worte, die wir im Auszuge geben wollen, *ad adventum Christi referunt, quem putant in consummatione mundi esse venturum: qui exstruat Jerusalem, et populum suum liberet de manu gentium, qua tenentur. . . Non solum autem superiores gentes etc.* — wie oben. *Et quia Ninive speciosa interpretatur, in praesenti loco speciosam referunt ad Babylonem. Et omne quod sequitur, Onocrotalus et heritius in liminibus ejus morabuntur et caetera Babyloni potius convenire, cujus et in Isaia eadem solitudo praedicitur. Et e contrario alii affirmant, manifeste de Assyrio*

dici ... per Assyrios enim magis Niniven intelligi quam Babylonem, quae civitas Chaldaeorum est. Einzelne Rabbinen also bezogen נינוה auf Babylon, weil das darüber Ausgesagte nur von letzterer Stadt passe, und dieselbe Drohung Isaias über Babylon, nicht Ninive ausgesprochen habe. Da mussten sie נינוה appellativisch nehmen, und hierin folgte ihnen Hieronymus, worin er Recht gethan haben würde, wenn die rabbinische Erklärung von נינוה nicht falsch wäre. Sie müssen נינוה von נאוה, נוה schön, lieblich abgeleitet haben; wie sie sich aber die Form dachten, ob in Zusammensetzung mit נין *(soboles)*, oder durch Redupplication, wer weiss es? — *et in invium et quasi desertum*, im Hebräischen „zur Trockniss (zum dürren Boden) wie eine Wüste." Dürre passt zu Ninive gut, das durch Canäle mit Wasser aus dem Zab reichlich versehen war. Der erste Ausdruck bezieht sich auf die Zerstörung der Stadt (*solitudo*, שממה, Verwüstung, *abstr. pro concr.* nach Hieronymus), der andere auf die Verödung des Bodens. Hieronymus nahm die drei Nomina synonym und asynthetisch: „Zur Verödung, zur Trockniss, wie zur Wüste," כ *veritatis*, „ja, wahrhaftig zur Wüste!" ציה gibt Hieronymus gerne mit *invium* oder *terra invia*, Is. XXXV, 1. Jer. II, 6, L, 12, Joel II, 20. Dass ihm die Grundbedeutung nicht unbekannt war, sehen wir aus Is. LIII, 2: *de terra sitienti*, und aus der Uebersetzung des *nom.* צָיוֹן mit *sitis*, Is. XXV, 5. XXXII, 2.

v. 14. *Greges et omnes bestiae gentium*, genauer nach dem Hebräischen: *greges, omnis bestia gentis*, כל־חיתו־גוי, was als nähere Bestimmung von *greges* (עדרים) dienen soll. Diese schwierige Apposition, welche mehr verdunkelt als erklärt, hat die Gelehrten vielfach beschäftigt. Ich halte dafür, dass unter גוי *(gens)* wie Vers 9 und Vers 1 Juda zu verstehen sei. Die Heerden der Israeliten werden sich über das Gebieth von Ninive ausbreiten, wie über jenes der Philister. Man konnte גוי nicht mehr missverstehen, da derselbe Name schon zweimal vom Volke Israel vorgekommen, und auch der Gedanke selbst nicht mehr neu war. Noch sicherer wäre diese Annahme, wenn wir (wie Vers 9 steht) גּוֹיִ vocalisirten: „mein Volk," alles Gethier meines Volkes. Fast allgemein wird גוי wieder auf die Thiere (Heerden)

bezogen, sei's nun bildlich, dass die Thiere mit einem Volke verglichen werden: „alles Lebende des Thiervolkes," oder dass man גוי in anderer Bedeutung nimmt, גוי = „Menge, Haufe, Schaar." Aber diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. Mit Recht sagt Fürst zur Wurzel גוה: *vis confluendi, congregandi afficta est a grammaticis.* Zudem wird עדר in einer Bedeutung („wilde Thiere") supponirt, worin es nie vorkommt, es bezeichnet nur das Heerdenvieh. Für unsere Auffassung spricht noch die unverkennbare Aehnlichkeit mit Vers 7; der Prophet hat dasselbe *verbum* רבץ (*requiescent*, *accubabunt*) und statt *in domibus* das synonyme *in medio ejus.* Auch in dem nächsten Versgliede spricht er nicht von reissenden Thieren, welche den Aufenthalt von Heerden unmöglich machen, sondern nur von solchen, welche die Einsamkeit und Oede lieben. Der (vorübergehende) Aufenthalt von Heerden dient den Propheten durchweg als Kennzeichen der Verödung und Wüste, Is. VII, 24. 25. Die Form חַיְתוֹ־גוֹי ist offenbare Nachahmung von חַיְתוֹ־אֶרֶץ, Gen. I, 24. Die LXX haben geradezu גוי = ארץ gelesen: *θηρία τῆς γῆς*, und Hieronymus sich den Ausdruck erleichtert durch den *plur. gentium;* wir haben *gentes* = *tribus* zu nehmen, wenn wir nicht gleich entsprechender den *sing.* beibehalten. Pelekan und Igel wohnen gerne an einsamen, sumpfigen Orten. Darum hat auch Is. XIV, 23 zu „und ich mache es (Babylon) zum Aufenthalte für Igel", noch den Zusatz: „und zu Wassersümpfen." Dass sie indess überhaupt als Wüstenbewohner gelten, zeigt die andere Stelle Is. XXXIV, 12—15, die zunächst unserm Propheten vor Augen schwebte. *limina*, Thürschwellen, im Hebräischen כפתרים, die Knäufe, Capitäler, Am. IX, 1. *vox cantantis*, Hieronymus *vel daemones intelligi, vel variarum voces volucrum*, zum erstern Is. XXXIV, 14: „Satyrn heulen einander zu." Ich möchte diess auch vorziehen, denn *corvus* bildet keine strenge Parallele, das Singen der Vögel ist sonst kein Zeichen der Verödung, und die Anspielung auf Isaias schimmert überall durch. Sophonias bestrebt sich, kurz zu sein, und alles Schreckliche zu vereinigen, darum sagt er, wie geheimnissvoll andeutend, nicht ausführend: „eine Stimme singt in der Fensteröffnung," worin er die ganze ausführliche Beschreibung bei Is. (*l. c.*) in Eins zusammenfasst: „Dämonen

stossen auf Ungethüme, Satyrn heulen einander zu: Gespenster hausen da, und finden ihre Ruhe." *corvus*, חרב, was Hieronymus mit den LXX = ערב las: *In Hebraeo ponitur Hareb, quod secundum lectionis diversitatem, vel siccitas, vel gladius, vel corvus accipitur.* In gleicher Weise las er auch das letzte Versglied selbstständig und abweichend von den Masorethen: אַרְזֶה עֻזָּהּ „ich werde gering (mager, dahinschwinden) machen ihre Stärke." Nach dem masorethischen Texte lauten die zwei letzten Versglieder: „Wüstenei auf der Schwelle; denn das Zedergetäfel hat man entblösst." עֵרָה *(piel) imperson.:* man entblösst. אַרְזָה nur hier: Getäfel von Zedern; zur Form Gesen. *thesaur.* I, 148: *femininum vim habet collectivam, ut in* עֵצָה *ligna.* Wie viel man sich an diesem Verse versuchte, siehe bei Rosenmüller. Noch Ewald übersetzt: „Da lagern dann in ihrer Mitte Heerden, alle Thiere zu Haufen; auch Pelekan, auch Igel werden auf ihren Knäufen nachten, Eule wird im Fenster singen, Krähe auf der Schwelle „zerhackt, zerknackt!""

v. 15. Schon Hieronymus hielt diesen letzten Vers für einen Ausruf prophetischer Ironie und Verspottung: *Post eversionem quasi insultans ruinae ejus sermo Propheticus loquitur: haec est civitas gloriosa*, und ihm folgen die meisten Erklärer bis auf Strauss, der dieselben Worte mit Hieronymus gebraucht: *post eversionem etc.* Doch möchte ich, da Sophonias Ninive und Assur keine grössern Vorwürfe macht, als den andern Staaten, darin eher einen Ausdruck des Schmerzens und Schreckens sehen, anknüpfend an *horribilis*, Vers 11: „Furchtbar sind die Gerichte Gottes, denn geschieht also an Ninive, die ihres Gleichen auf Erden nicht mehr hat, wie werden die andern sündigenden Städte vom Erdboden weggefegt werden!" Das bildet zugleich einen Uebergang zum folgenden Weherufe über Jerusalem. *gloriosa*, עליזה, Is. XXII, 2. XXXII, 13, *exultans*, fröhlich, frohlockend, heiter (weniger stolz, *superbiens*), es steht parallel zu *habitans in confidentia*, sicher, zuversichtlich, sorglos. Das letzte Prädikat von Ninive enthält den Begriff der „Unvergleichlichkeit", aber so, wie sich Ninive selbst die Unvergleichliche nannte, nicht wie sie bei Andern hiess. Ninive spricht in ihrem Herzen, denkt bei sich: „Ich bin, und ausser

mir ist keine mehr! Welche Stadt will sich mit mir messen?" „Zischen (Mich. VI, 16) und die Hand schwenken" sind Zeichen des Hohnes und Spottes. Für Letzteres steht gewöhnlich „das Haupt schütteln", Jer. XVIII, 16. Ps. XXII, 8. Is. XXXVII, 22. Sophonias scheint, weil er schon *sibilare* hatte, was mit dem Munde geschah, absichtlich ein anderes Glied des Körpers gewählt zu haben. Als Grundstelle hatte er für die erste Vershälfte Is. XLVII, 8 vor Augen: „Nun höre dieses, du Zärtliche, die du in Sicherheit wohnest, und in deinem Herzen sprichst: Ich bin, und ausser mir ist Niemand." אפסי von Hieronymus mit den alten Ueberss. überhaupt: *praeter me* gegeben, womit Hitzig und Strauss übereinstimmen, doch ist die andere Annahme, welche אפסי als *adv.* nach בלתי, זולתי gebildet erklärt, vorzuziehen: „ich bin und nichts weiter," vergl. Fürst, Handwörterb. S. 127. *Concord.* fol. 114: *additamentum illud finale obsoleta est status constructi forma, minime suffixum.* Es ist dabei nicht zu übersehen, dass אפסי nur an den zwei Stellen (hier und Is. *l. c.*) vorkommt, und die poetische Nebenform zu אפס עוד 2 Sam. IX, 3 bildet.

Cap. III.

v. 1. *Provocatrix*, wozu Hieronymus bemerkt: *Quod significantius Hebraice dicitur Mara, i. e. παραπικραίνουσα: quod nos possumus dicere Deum amarum faciens.* Er las somit מראה (mit einigen *Codd.* nach *de Rossi* statt des jetzigen מוראה, und hielt es für ein *adject. fem.* (nach עָמֵל רָפָה, זָקֵן) mit transitiver Bedeutung von der Wurzel מר, indem er zwischen מרה (murren, widerspenstig sein) und מרר (bitter sein) nicht unterschied, vergl. 1 Kön. XIII, 26: *qui inobediens fuit* (מרה) *ori Domini,* ebenso Vers 21 und Is. L, 5: *ego autem non contradico* (מָרִיתִי). Dagegen Os. XIV, 1 מָרְתָה *ad amaritudinem concitavit*, Jer. IV, 17 מָרָתָה *ad iracundiam provocavit.* Ueber die masorethische Lesart מוֹרְאָה (nur hier vorkommend) ist man jetzt so ziemlich einig: *Forma* מוראה *producta est ex* מוֹרָה *h. e. rebellis, pervicax (syn.* מֹרֶרֶת*)*, Fürst, *Concord.* fol. 685. Während Hieronymus richtig am Stamme מר, מרה festhielt, haben die andern alten

Ueberss. andere Stämme supponirt, die LXX (und der Syrer, der sich so oft an die LXX anschliesst) den Stamm ראה *ἐπιφανής* *(illustris)*, der Chaldäer den Stamm מרא (fliegen), מוחיא von יחה *festinare; part. Aphel: festinus, levis* (= leichtsinnig, leichtfertig). Dagegen stimmen sie in der Uebersetzung von נגאלה überein, indem sie die Doppelbedeutung von גאל (vergl. die Lexx.) nicht beachteten. Is. LIX, 3 hat Hieronymus wohl *manus vestrae pollutae sunt* (נגאלו) *sanguine*, LXIII, 3: *omnia indumenta mea inquinavi* (אגאלתי), aber Beides, wie es scheint, nur durch Combination mit גואל dem Bluträcher; Blutrache nehmen = sich mit Blut beflecken. Die Bedeutung „beflecken" ist sicher an unserer Stelle, aber über ihre Aussöhnung mit der ersten „frei sein", ist man nicht einig; vergl. Gesen., *thesaur.* I, 253. Fürst, *Concord.* fol. 220. Hieronymus bemerkt zu seiner Uebersetzung *redempta: captivitatibus tradita et rursum redemta.* Nach dem Hebräischen ist *civitas* von *redempta* zu trennen und mit *columba* zu verbinden; יונה, *columba*, mit den LXX und Andern, nach Osee VII, 11, die Taube als Bild der leichten Verführbarkeit. Jetzt wird יוֹנָה allgemein als *partic. fem.* genommen, *opprimens;* es kommt nur noch bei Jer. vor (XXV, 38, XLVI, 16. L, 16), wo es Hieronymus immer mit *columba* gibt. Das Hiph. הוֹנָה gibt er mit *contristare*, Lev. XXV, 14: *ne contristes fratrem tuum;* Ezech. XVIII, 7: *hominem non contristaverunt*, und nur hie und da freier, Lev. XIX, 33: *non exprobretis.* Die Grundbedeutung von ינה war ihm = אנה klagen, seufzen, vergl. Is. III, 26. XIX, 8, das arab. أنّة ächzen, woher auch die Taube יוֹנָה die ächzende, girrende hiesse. Dass die jetzt allgemein recipirte Uebersetzung: „Wehe, Widerspänstige und Besudelte, du gewaltthätige Stadt," den Vorzug verdient, unterliegt keinem Bedenken.

v. 2. begründet den Ausruf des Unwillens: Ha! und die schweren Vorwürfe, welche Sophonias der Stadt und dem Volke macht. *vox*, nachdrücklicher als *vox mea*, „sie hörten auf keinen Ruf," waren taub gegen jedes Wort, und liessen sich auch durch keine Züchtigung lehren und warnen. Unfälle und Heimsuchungen waren so erfolglos als Warnungen und Lehren. *disciplina*, מוּסָר ist ganz unser „Zucht", in Worten und Thaten, vergl. Spr.

V, 12: „Wie mochte ich Zucht hassen und mein Herz Zurechtweisung verwerfen?“ und noch oft, Ps. L, 18: „Auf den Herrn vertraut sie nicht,“ Hitzig gut: „Dieser Mangel an Vertrauen fliesst nicht allein aus dem Bewusstsein, dass man durch Sündhaftigkeit die Ansprüche auf Gottes Beistand verloren habe, sondern, wie Jes. VII bei Ahas, hauptsächlich aus der Verkennung seiner Macht und Wirksamkeit in der Welt, vergl. I, 12, und ist desshalb Sünde. Nun aber von Jehova, der doch ihr Gott ist, keine Rettung hoffend, treten sie auch nicht vor ihn, um sie von ihm zu erflehen.“ Der Vorwurf des Nicht-vertrauens ist mit dem des Unglaubens identisch.

v. 3. Vom Allgemeinen geht Sophonias wie alle Propheten zum Einzelnen über. Von Oben geht die Verführung und das böse Beispiel aus, dahin wendet sich vor Allem ihr (der Propheten) Warn- und Mahnruf. „Brüllende Löwen,“ weil der Löwe unter furchtbarem Gebrülle auf seine Beute springt. Am. III, 4. Der Löwe wird somit in dem Augenblicke geschildert, wo er auf der Lauer liegt und über seine Beute herfällt. Dass Feinde, dann Räuber mit Löwen verglichen, Löwen genannt werden, ist eine bekannte Sache. Ps. XXII, 14. CIV, 21; besonders Spr. XXVIII, 15: „Ein brüllender Löwe und ein gieriger Bär ist ein frevler Herrscher über ein schwaches Volk.“ *lupi vespere*, „Wölfe Abends,“ die am Abende auf Beute ausgehen. Die Stelle ist nicht aus Hab. I, 8, wie schon die Gegenübersetzung von בקר lehrt, sondern aus Gen. XLIX, 27: „Benjamin, ein Wolf, der zerreisset; am Morgen isset er Beute, und am Abend theilet er Raub.“ *non relinquebant*, גרם nach den LXX frei, aber richtig. Strauss hält גרם für ein *verb. denom.* von גרם, wogegen sich Gesen. und Hitzig aussprechen; Beide trennen unser גרם von גֶּרֶם, Num. XXIV, 8. „Nicht übrig lassen,“ Alles auf der Stelle fressen heisst unersättlich sein.

v. 4. *Vesani*, פוחזים gibt Hieronymus Richt. IX, 4 mit *vagi*, und das *nom.* פַּחַז Gen. XLIX, 4 *effusus (es ut aqua)*; Letzteres führt uns auf die richtige Grundbedeutung: aufwallen, sprudeln; פוחזים sind „Sprudelköpfe“, eine Bezeichnung, die verschiedene Anwendungen frei lässt; Hieronymus nahm es = unbesonnen, verwegen, verrückt, die LXX haben

πνευματόφοροι, was wohl zunächst unserm allerdings trivialen „Windbeutel“ entsprechen möchte, aber gerade auf falsche Propheten, die vom Geiste der Einbildung und Selbstsucht getrieben werden, gut passt. Hieronymus bemerkt zu *πνευματόφοροι: i. e. spiritum portantes sive spirituales et hoc εἰρονικῶς legendum.* Die Neueren übersetzen: „verwegen,“ oder mit Ewald „Prahler“, unrichtig Strauss: *leves*, das der Grundbedeutung zu ferne liegt. *viri infideles*, wörtlich *viri infidelitatum*, בֹּגְדוֹת gut übersetzt: בגד von der ehelichen Untreue, Jer. III, 20: *Quomodo si contemnat* (בָּגְדָה) *mulier amatorem suum, sic contempsit me domus Israel.* Indem gerade die Propheten das Volk zum Bundesbruche verleiten, sind sie Männer der Untreue, Kuppler und Ehebrecher. Zu diesen Klagen vergl. insbesondere Mich. III, 5—11. Os. IX, 7. Das letzte Versglied: *sacerdotes polluerunt ... contra legem meam*, kommt wörtlich auch bei Ezech. XXII, 26 vor; nur hat er den *plur. sancta mea*, „meine Heiligthümer,“ zugleich erklärt er den Ausdruck: „das Heilige entweihen,“ genauer, indem er fortfährt: „Zwischen Heiligem und Unheiligem unterscheiden sie nicht, und den Unterschied von Reinem und Unreinem thun sie nicht kund, und vor meinen Sabbathen verschliessen sie ihre Augen, und ich werde entweiht unter ihnen.“ Wir dürfen das „Heilige entweihen“ in noch weiterm Sinne nehmen, auch von abgöttischem Cultus, der im Tempel getrieben, oder mit heiligen Handlungen verbunden wurde. *injuste agere* = *vim inferre*, *violare*, zunächst durch die Lehre, „verdrehen, verfälschen, einen falschen Sinn unterschieben,“ חמס *vim inferre.*

v. 5. Die Verse 5—7 heben insbesondere den Undank des Volkes hervor, der seine Frevel noch verabscheuungswürdiger macht. „Der Herr ist gerecht in ihrer Mitte, ein Unrecht thut er nicht: jeden Morgen bringt er an's Licht sein Gericht, und ist nicht verborgen,“ heisst Israel gegenüber: Tag für Tag bewährt er sich als den treuen Bundes-Gott, der seine Verheissungen hält, seine Treue und Gerechtigkeit nie unbezeugt liess im Schutze seines Volkes, in den Warnungen und Verheissungen seiner Propheten, in der Erhaltung der Davidischen Dynastie u. s. w. Wo die Juden hinsehen, finden sie Zeugnisse und Unterpfänder der göttlichen Treue: aber ach, das macht auf die

Verblendeten keinen Eindruck, daher der Ausruf des Unwillens Vers 1: „Ha, Herausfordernde!“ Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Prophet Deut. XXXII, 4 vor Augen hatte: „Der Hort, untadelig ist sein Werk; denn alle seine Wege sind recht; ein Gott der Treue, sonder Trug, gerecht und gerade ist er.“ Aber wie dort nicht von Strafbeispielen der göttlichen Gerechtigkeit die Rede ist, sondern von der Treue Gottes in der Erfüllung seiner Verheissungen, so hier. Gott heisst auch der Gerechte, in so ferne er seine Verheissungen hält, nicht bloss in so ferne er das Böse hasst und bestraft. Wäre Letzteres gemeint, so müsste im zweiten Versgliede stehen: „aber der Böse zittert nicht,“ statt „schämt sich nicht“, nemlich seines Undankes gegen einen so treuen Gott. Gerade so heisst es auch Deut. *l. c.* Vers 6: „Wie, dem Herrn vergeltet ihr also? unwürdiges, unweises Volk!“ *ejus* bei *in medio* bezieht sich auf Jerusalem. *iniquitas* עולה Unredlichkeit, Untreue, Deut. *l. c.* ist es mit אמונה verbunden: ein Gott der Treue und sonder Trug (Untreue). *in lucem dare* = *proferre in lucem*, offenbaren, bezeugen; *judicium* (משפט) ist hier nicht: Recht oder Gesetz, sondern die eigentliche Handlung des Richtens, das Rechtsverfahren, das gerechte, gerade, untadelige Verfahren, Thun des Herrn. *mane mane*, distributiv: „Morgen für Morgen,“ Tag für Tag, eine bekannte hebräische Ausdrucksweise. *et non abscondetur*, nach den LXX οὐκ ἀπεκρύβη. Is. XXXIV, 16. XL, 26. LIX, 15 gibt Hieronymus das *niph.* נעדר richtig mit: „fehlen, vermissen oder vergessen.“ Darnach ist auch das freie *abscondi* zu erklären: nicht verborgen sein = nicht vermisst werden, nicht abgehen; das Subjekt ist Gott: „er lässt sich nicht vermissen,“ keinen Tag wird er vermisst, sondern er ist immer seinem Volke nahe, warnend, mahnend, lehrend, als der treue Gott. *non absconditur* nehmen wir daher am entsprechendsten als *Medium*: „er verbirgt sich nicht.“ *confusio*, Verwirrung = Scham, Erröthen, בשת vergl. Os. X, 6. Mich. II, 6. VII, 10. Abd. 10.

v. 6. ist zum vorigen Verse parallel, indem der Prophet eine neue Seite des Verfahrens Gottes, Israel zur Busse und Erkenntniss seiner Sünde zu bringen, hervorhebt; aber vergeblich. Gott ist allen seinen Verheissungen treu geblieben, hat nur Treue und Güte gegen sein Volk gezeigt, und — es schämte sich nicht.

Er hat furchtbare Katastrophen über alle Länder ringsum gebracht, Reiche gestürzt, Städte verwüstet, und — Israel, sein Volk, kehrte sich nicht daran. *anguli*, Zinnen, *pars pro toto* = Burgen, vergl. I, 16. Hieronymus bezog es auf die Reiche: *destruxi imperia eorum;* es ist nicht nothwendig, die buchstäbliche Bedeutung zu verlassen. *viae* = *plateae*, die Plätze und Strassen der Städte, wie das hebräische חוצות deutlich zeigt. *dum non est* = *ut non sit;* מבלי, was Hieronymus gleich im Folgenden mit dem *ablat. absol.* und der Negation gibt: *non remanente*, so dass *dum non est* für *non transeunte* steht. *vastatae*, נצדו von Hieronymus mit den Alten insgesammt und dem Sinne nach richtig gegeben. Zum *verb.* צדה, das überhaupt selten, und in dieser Form und Bedeutung nur hier vorkommt, vergl. Fürst, *Concord.* 939. מבלי mit *non remanente* gegeben: „ohne dass wäre."

v. 7. *Dixi* = *dicens*, wobei ich sprach: Gott führte diese Gerichte herbei, um Israel die Augen zu öffnen. *attamen*, אך doch, aber doch; „du wirst mich aber doch fürchten," oder אך = nur, „nur dass du mich fürchtest." Zu אך Fürst, Handwörterb. אך wie כי aus אכי verkürzt, zunächst „dass, ὅτι" vor abhängigen Sätzen, Gen. XLIV, 28. — *timere* = *colere*, anbethen. *habitaculum*, מעון hat schon Hieronymus, nach ihm Ewald und Strauss, von der „heiligen Stätte" erklärt und übersetzt, 1 Sam. XXII, 29, 32. *ejus* (ihre) steht nicht für *tuum*, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern der Prophet trennt diesen Satz vom vorhergehenden und verbindet ihn mit dem nächstfolgenden *(propter omnia)*, worin er zur Erzählungsform (in der dritten Person) zurückkehrte: Ich sprach: „du wirst mich fürchten," und nicht wird zerstört werden ihre heilige Stätte wegen Alles, womit ich sie heimsuchte (im Guten wie im Schlimmen). Israel wird sich meine Heimsuchungen (Vers 5 und 6) zu Herzen nehmen, und von meinen letzten Strafgerichten verschont bleiben. Der Prophet sagt nicht, dass Israel unter den Vers 6 bezeichneten Katastrophen gar nichts gelitten habe; aber jedenfalls waren sie nur vorübergehender Natur. Wir dürfen darin einen Rückblick auf die gewaltigen Eroberungszüge des Assyriers Esarhaddon annehmen, von denen auch Juda unter Manasse getroffen wurde; aber wie allezeit, ohne sich zu bekehren. „Früh sich aufmachen (השכים), etwas zu thun" =

etwas mit Eifer, eifriger als sonst betreiben; vergl. die Lexx., Is. V, 11. Jer. VII, 13. — *cogitationes* (מעלל), Mich. IV, 3. VII, 13. Das schwierige Versglied כל אשר פקדתי עליה wird verschieden übersetzt; Hieronymus hat כל als *acc.* der Beziehung genommen: nach Allem *(propter omnia)*; פקד transitiv: anordnen, verfügen, verhängen, „was ich verhängte über sie," freier, um das Heimsuchen (פקד) auszudrücken: *in quibus visitavi eam.* Die LXX lesen anders, nach der Uebersetzung des Hieronymus: *et non peribitis* (תכרתו) *de oculis ejus* (מֵעֵינֶיהָ) *in omnibus in quibus ultus sum super eam.* Am entsprechendsten übersetzt Ewald (mit Maurer): „Alles, wie ich über sie bestellt (Zunz: ganz so, wie ich ihr zugedacht)," wozu er bemerkt: „אשר für wie so fern die ganze Verbindung כל אשר kurz im Accusative des Maasses ist, s. §. 628."

v. 8. Ueber das schwierige *qua propter expecta me* haben sich vorzugsweise zwei Ansichten Geltung verschafft, jene von Hitzig und Maurer, die „warte (wartet) mein" ironisch nehmen, und die von Ewald und Strauss, welche darin die Guten angeredet sein lassen: „Vertrauet auf mich!" Allein wie gegen das Erste die noch folgenden Verse zu sprechen scheinen, wo sich keine Spur von Ironie findet *(ironica illa cohortatio verborum nexui non convenit, deinde quae sequuntur non ironice sed re vera Israelitis exoptanda sunt,* Strauss), so spricht gegen das Zweite die Partikel: „darum (לכן)." Wenn Israel immer verkehrter handelte, soll es darum auf den Herrn vertrauen? darum auf den Gerichtstag warten? Ich möchte חכה in der Bedeutung „warten (vergl. 2 Kön. IX, 3), zuwarten, mit ל auf Jemand warten," im weitesten Sinne nehmen: „darum wartet auf mich," wartet mein, was in Furcht und Zittern, in Hoffnung und Vertrauen geschehen kann. Sophonias geht vom erstern (in Furcht und Zittern warten) aus, springt aber selbst wie unvermittelt auf das zweite über: „darum ja, seid gefasst auf mich," was einen ähnlichen Doppelsinn enthält. Der Tag des Völkergerichtes, von dem Gott spricht, ist ein Tag des Schreckens auch für Israel, obgleich es in seiner Verblendung darnach verlangt, Am. V, 18. Is. V, 19. Den Bösen ruft der Herr da zu: חכו־לי seid gefasst auf mich! den Guten: חכו־לי vertrauet auf mich! *in die resurrectionis* bezeichnet das Kommen

Gottes, welches erwartet werden soll, näher. Zu *in futurum* bemerkt Hieronymus: *Ubi nos transtulimus: In die resurrectionis meae in futurum, et omnes interpretati sunt, testimonium Hebraeus qui me in Scripturis instituit, asserebat Laed in praesenti loco magis εἰς ἔτι id est, in futurum debere intelligi; quam in testimonium. εἰς ἔτι, in futurum* heisst: auf ewig, die LXX gaben עד neben עולם bald mit ἔτι, Dan. XII, 3: ὡς οἱ ἀστέρες εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἔτι, Exod. XV, 18: *ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι*, bald, besonders in den Psalmen, mit dem *gen. αἰῶνος, in saeculum saeculi.* Aber ich möchte *ἔτι, futurum*, wie עד von der messianischen „Zukunft" im engern Sinne verstehen, und wörtlich übersetzen: „zur Zukunft." Das ל (in לעד) bezeichnet die Richtung zu etwas hin, nach einem Ziele des Ortes oder der Zeit, לעד gehört somit zu קומי: „mein Aufstehen zu ...;" עד selbst aber, sei es, dass wir עַד (vergl. עם) oder mit den Rabbinen und Hieronymus עֵד lesen, halte ich für Nebenform von עדה = מועד, „die festbestimmte, zukünftige Zeit," die Endzeit. Gott steht auf, um die festgesetzte Endzeit der Dinge herbeizuführen. Zur Bedeutung von עד vergl. עֵדָה, עֵדֶן Gesen. *s. v.* עדד. Wir bemerken noch, dass Sophonias seltene Wörter liebt. Somit übersetzen wir: „Wartet mein, spricht der Herr, (wartet) des Tages, da ich aufstehe zur (festgesetzten) Endzeit." Nach der masorethischen Lesart übersetzt man: „da ich aufstehe zur Beute," aber wie wenig diess passe, zeigen die mancherlei Versuche, welche mit עד gemacht wurden. *quia judicium* ist von *expecta* abhängig: wartet mein (seid gefasst), denn mein ist das Gericht; *judicium* wie oben Vers 5 die eigentliche Handlung des Richters, Gericht im aktiven Sinne. Gottes Gericht und Richten ist strenge Vergeltung. Von diesem Beweggrunde geleitet sammelt er die Völker und schüttet die volle Schaale seines Zornes über sie aus. Gott sammelt die Völker nach Joel III, 2, 12 im Thale Josaphat. Die Schrecken dieses Gerichtes, da alle Völker Gottes Zorn erfahren, hat unser Prophet I, 7—18 anschaulich geschildert.

v. 9. *Quia tunc*, das wörtliche כי־אז nach der gewöhnlichen Uebersetzung in dem Sinne, als ob es den Zweck des endlichen Gerichtes Gottes angebe. Aber man sieht leicht, dass es zu den

vorhergehenden starken Ausdrücken nicht passt. Wir werden daher כי entweder (wie unten Vers 13) in adversativer Bedeutung nehmen müssen: „aber dann (כי = aber, wenn eine Negation vorhergeht = sondern), oder (wie Vers 11) als relative Zeitpartikel (wann), die durch ihre Verbindung mit אז zu einer demonstrativen wird: כי־אז = alsdann, so dass die Bedeutung des כי von אז fast absorbirt würde, wie es in כי־אם (wenn) der Fall ist. „Eine reine Lippe," vergl. Is. VI, 5—7; *electus = purus;* bisher hatten sie befleckte (verworfene) Lippen; indem ihnen Gott durch seine schweren Gerichte ihre Götzen gründlich verleidet, läutert er ihre Lippen, entfernt er das Unreine (die Namen der Götzen) davon. Os. II, 17 enthält den Akt dieser Reinigung: *Auferam nomina Baalim de ore ejus, et non recordabitur ultra nominis eorum.* Sophonias trägt das auf alle Völker über. *invocare in nomine*, Joel II, 32 (III, 5) mit dem Acc. *invocare nomen.* „Mit Einer Schulter," das Bild von der Last hergenommen, die man auf der Schulter trägt. Jeder Dienst ist eine Last, die Art der Last (*jugum dulce, suave*) bleibt ausser der Frage. Da wir den Dienst Gottes mehr nach seiner geistigen Seite nehmen, ist uns der Ausdruck: „Eines Sinnes" geläufiger, der prophetische aber anschaulicher. אהפך (zuwenden) Hieronymus frei, aber treffend: *reddam.*

v. 10. „Jenseits der Ströme Aethiopiens" (wörtlich aus Is. XVIII, 1) = bis aus Aethiopien (Chusch) selbst: denn das biblische Aethiopien (Meroe) wird von den zwei Armen des Nil wie eine Halbinsel umgeben und eingeschlossen; vergl. Kirchenlexikon *s. v.* Meroe u. s. w. „Meine Anbether" sind nicht die Chuschiten, sondern die Juden, welche der Herr aus Aethiopien nach Jerusalem zurückführen wird. Die Sammlung Israels durch den Messias ist allgemein prophetische Verkündigung, und sie bildet an unserer Stelle einen schönen Fortschritt des Gedankens, der sich ganz an die Verheissung des Isaias XI, 10—12 anschliesst: „Alle Völker werden den Einen Gott anbethen und dann wird ganz Israel heimkehren," da ihnen die gläubigen Nationen natürlich kein Hinderniss mehr legen. Statt „heimkehren" sagt Sophonias „Gaben bringen", weil diess dem vorhergehenden „anbethen und dienen" mehr entspricht. Gerne übersetzt man auch *offerent (sc. populi) supplices meos, filios disper-*

sorum meorum munus mihi, nach Is. LXVI, 20; aber die Stellung des ganzen Satzes ist nicht dafür, das *Verb.* würde wie bei Isaias voranstehen, das Zeichen des Acc. nicht fehlen, und für מנחתי sicher מנחה ליי׳ stehen. Auch machte diese Auffassung den peinlichen Eindruck gesuchter, manierirter Darstellung, von der sich bei Sophonias sonst keine Spur findet. Zu עתרי (richtig *supplices*) gegen Maurer und Ewald vergl. Fürst: עתר: *Aroma, odor suavis, deinde concr. de eo, qui thymiama offert, cognomen Israelis.* Als *nom.* kommt עתר nur noch Ezech. VIII, 11 vor. *filii dispersorum*, בת eigentlich *filia*, die Umschreibung für *dispersi* allein, vergl. בת־ציון, בת עמי, Mich. V, 1 (IV, 14) בת גדוד. Hitzig: „Nicht gerade: die Söhne derselben (meiner Zerstreuten); vielmehr sie selbst werden durch בת nur zusammengefasst: die aus meinen Zerstreuten bestehende בת.“ Vergl. Ewald, Grammat. S. 579.

v. 11. „Du wirst nicht erröthen ob aller deiner früheren Sünden,“ zu Israel gesprochen heisst wohl zunächst: Nichts wird dich mehr an deine früheren Sünden erinnern. Du wirst keine Spur deines früheren Lebens und deiner früheren Zustände in und ausser dir finden. „Ja, dann,“ und nun beschreibt der Prophet das neue (wiedergeborne) Israel, die heilige Gemeinde. Die Erklärung von Rosenmüller und Maurer: *non habebis, quod pudeat te etc., i. e. qualia facinora fecisti hactenus, talia eo tempore non facies*, ist sicher unrichtig. Der Vers würde lauten: du wirst nicht erröthen ob irgend einer Sache, die du thun wirst. Man erröthet ob einer Sünde, die man begangen hat, nur dann nicht, wenn nichts mehr, weder innerlich noch äusserlich, an sie erinnert, nicht, wenn man sie nicht mehr begeht. Da beginnt erst das Erröthen recht. Das „Nichterröthen“ hat die Vergebung zur Voraussetzung, sagt aber, was Strauss nicht beachtete, noch, dass auch alle sonstigen Spuren der Sünde verschwunden sein werden. כי־אז dient zur Erklärung von *non confunderis*, steht aber zugleich parallel zu *in die illa*, so dass wie oben der Hauptnachdruck auf אז liegt: „ja, dann.“ *magniloquos superbiae tuae* aus Is. XIII, 3, wo Hieronymus *exultantes in gloria mea* hat; der hebräische Ausdruck עליזי גאותך lautet genau: „deine Frohlockenden vor Pracht (Herrlichkeit, davon Stolz)“ = deine prunkend Frohlockenden. Das

suff. ך bezieht sich auf den Gesammtbegriff. An und für sich liegt darin kein Tadel oder Vorwurf. Mit der engern Fassung des Hieronymus: „die Grosssprecher mit deiner Herrlichkeit,“ stimmt auch Hitzig überein: „deine stolzen Prahler.“ *exaltari in monte sancto meo* heisst nicht: „sich rühmen meines heiligen Berges, *in* ist vielmehr *in locale*, den Ort bezeichnend, wo jenes *exaltari*, „sich erheben, stolziren,“ stattfindet. גבה (*exaltari*), hoch sein, hoffärtig sein; Is. III, 16: „darum, dass hoffärtig sind (גבהו) die Töchter Sions.“ Sophonias blickt auf I, 8, 9 zurück. Jene prunkenden Grossen, welche Israel vorzugsweise in's Unglück stürzten, werden nicht mehr sein. Indess versteht er darunter nicht bloss die Grossen, sondern das ganze fleischlich gesinnte Israel. Es wird alsdann zu fleischlichem Stolze keinen Grund haben: denn wie im Anfange wird es ein unscheinbares, armes, geringes Volk sein, damit alle Welt sehe, dass ihm der Herr geholfen, nicht Bogen und Schwert und sein eigener Arm (Os. I, 7), freilich mit dem Unterschiede von früher (ebend. XII, 12—14), dass es Gottes Hilfe dankbar anerkennen und auf ihn allein vertrauen wird.

v. 13. Der Rest des Volkes Israel wird arm und dürftig sein, aber auf den Herrn vertrauen. Die Uebersetzung des Hieronymus: *pauper* und *egenus*, ist vollkommen und allein richtig. Sophonias spricht von einem im buchstäblichen Sinne armen, nicht von einem (nur) arm gesinnten, demüthigen Israel in der messianischen Zukunft. Eine auffallende Vorhersage, welche zu den übrigen prophetischen Erwartungen wenig zu passen scheint, dass Israel nicht in Prunk und Schimmer, sondern arm, dürftig, aber voll Vertrauen auf den Herrn, die messianische Zukunft eröffnen werde. Im Vertrauen auf den Herrn wird ihr Ruhm und ihre Stärke bestehen, mit dieser Waffe wird die neue, gläubige Gemeinde die Welt überwinden. Und so war es, als arme Fischer in alle Welt gingen und das Evangelium predigten. Sie konnten nicht in Stolz und Prunk aufziehen, weder geistige noch leibliche Mittel standen ihnen zu Gebot, sie waren arm, aber vertrauten auf den Herrn. Die Ausgleichung dieser Weissagung mit den andern liegt in den verschiedenen Perioden der messianischen Zukunft selbst. In der Regel sehen die Propheten die herrliche Endzeit, den allgemeinen Sieg, aber

auch die Kämpfe und Leiden der Kirche sind ihnen nicht ganz verborgen, wiewohl sie der Natur der Sache nach nur ausnahmsweise Gegenstand prophetischen Gesichtes sein konnten; vergl. Is. LIII. Auf unsere Weissagung gründen sich die Worte des Herrn: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Dieser Vers erklärt zugleich den vorhergehenden. Aus der Vergleichung beider ergibt sich, dass *auferam* nicht zu urgiren ist, etwa *auferam* = *tollam*, ich werde tödten; es bezeichnet nur das Nichtvorhandensein. Jetzt sind noch stolz Frohlockende, Hoffärtige, Aufgeputzte da, alsdann wird es deren keine mehr geben, weil das Volk arm ist. Zweitens ergibt sich, dass die Ausdrücke *magniloquos* und *exaltari* nicht primär im moralisch bösen Sinne (stolz, übermüthig) zu nehmen sind, sondern nur secundär: der stolz Frohlockende gegenüber dem Armen ist zunächst, der seinen Reichthum zur Schau trägt, der mit Prunk und Pracht auftritt. Endlich sehen wir, dass כִּי־אָז (*quia tunc*) Vers 11 in keinem unmittelbaren Causalnexus zu *non confundetur* steht, sondern vorwiegend, wenn auch nicht ausschliesslich parallel zu *in die illa*.

v. 13. Die Partikel כִּי kann hier nur im adversativen Sinne stehen: *reliquiae Israel non facient iniquitatem .... sed pascentur etc.*; nicht nach der Vulgata (*quoniam*) und wie auch Strauss will, in causativer Bedeutung (*etenim*); denn da müsste der Satz umgekehrt lauten: *reliquiae Israel pascentur, quoniam ipsi non facient iniquitatem*; Hitzig stellt treffend den Zusammenhang beider Versglieder her: „Sie werden sich einander kein Unrecht thun, sich nicht gegenseitig betrügen, sich das Leben nicht erschweren, sondern zumal ein idyllisches Leben führen, ungekränkt und ungestört (vergl. Richt. VIII, 7) Einer durch den Andern." „Unrecht thun, Lüge reden u. s. w.," bezieht sich somit auf Bedrückungen und Beeinträchtigungen, welche der Eine gegen den Andern ausübt, ganz wie Vers 3, so dass der Vers summarisch lautet: „Sie werden sich nicht gegenseitig bekämpfen und übervortheilen, sondern in Eintracht und furchtlos bei einander wohnen." Für das Letztere wendet Sophonias ein den Propheten geläufiges Bild an: „sie werden (von ihren Hirten) geweidet werden und lagern," und beschreibt die Art dieses Weidens durch den Zusatz: „und Keiner wird sein, der schrecke;" sie werden in ihrem Frieden weder durch Gefahren von innen

noch von aussen gestört werden. *non est qui exterreat* ist eine stehend gewordene Formel zur Bezeichnung ungestörter Ruhe und Sicherheit, Is. XVII, 2. Jer. VII, 33. XXX, 10. Mich. IV, 4. Die Grundstelle ist Lev. XXVI, 5, 6: „Ihr werdet ruhig wohnen in eurem Lande: und ich werde Friede geben in das Land, dass ihr schlafet und Keiner euch aufschreckt."

v. 14. Der Prophet fordert Sion zu Freude und Jubel auf, denn die messianische Zukunft ist ihm nach innerer Nothwendigkeit zur Gegenwart geworden, Is. XL, 1 und noch oft. Die historische Gegenwart liegt weit hinter ihm; sein Auge schwelgt im Anblicke der überschwänglich reichen messianischen Segnungen, und trunken von ihnen ruft er aus: Juble, Sion, frohlocke! „Auf, zieh' an deinen Schmuck! zieh' an die Kleider deiner Heiligkeit," Is. LII, 1.

v. 15. Der Grund, warum Sion frohlocken soll. „Das Gericht," im Hebräischen noch bezeichnender der *plur.*; Gottes Gerichte sind die Strafheimsuchungen, die nun ihr Ende erreicht haben. *judicia*, מִשְׁפָּטִים, die Strafurtheile (Is. LIII, 8). *avertit inimicos* bezeichnet, worin diese Heimsuchungen bestanden. Die feindliche Macht ist gebrochen, der Herr ist wieder der König Israels, von nun an wird kein Wechsel der Dinge mehr eintreten, Is. LII, 8—10. *non timebis*, תראי defective für תיראי von Hieronymus (mit dem Chaldäer) gelesen: die LXX wie die Masorethen: *non videbis*, Jer. V, 12.

v. 16. Sion, von den schweren Heimsuchungen, die es getroffen, ganz entmuthigt, wird von allen Seiten jubelnd zugerufen: Fürchte nicht! fasse Muth! „Die Hände erschlaffen," in den Schoos sinken lassen = den Muth verlieren. Der Gegensatz von רפה יד ist חזק, stark, muthig sein. „Ihr aber, seid stark und lasset eure Hände nicht schlaff sinken," 2 Chron. XV, 7.

v. 17. „Der Herr, dein Gott, ist in deiner Mitte," so dass dir nichts Böses widerfahren kann. Dass der Herr nicht müssig, gleichgiltig zuschauend in Israels Mitte weile, was er seiner Natur nach nicht kann, wird von Sophonias selbst noch weiter ausgeführt: Der Starke, er ist Helfer u. s. w. Das verstand sich eigentlich schon von selbst, aber Sion sollte noch besonders dessen vergewissert werden, weil sich dem Entmuthigten auch die klarsten Wahrheiten trüben. *Dominus . . . in medio tui* ist voll-

kommen parallel zu: *rex Israel ... in medio tui*, Vers 15; nur steht in unserm Verse das Prädikat „dein Gott" nach, oben: „der König Israels (dein König)" voran. Daraus ergibt sich auch zugleich, dass *fortis* zu *salvabit* gehört und ein neues Prädikat von „Herr" ist. „Er wird sich freuen" gibt nicht den Grund der Hilfe an; es bezeichnet vielmehr die von nun an durch nichts unterbrochene Freude, das stete Wohlgefallen Gottes an seinem Volke. Gott wird sich seines Volkes erbarmen, ihm aufhelfen und nun ewig seine Freude daran haben. Nie wird mehr eine Zeit eintreten, wo er seines Volkes überdrüssig würde. Os. II, 19: „Ich werde dich mir verloben auf ewig." Is. LXII, 5: „Freuen wird sich der Bräutigam seiner Braut — dein Gott sich freuen über dir." *Silere in dilectione sua* hat man vielfach zu erklären versucht. Ich glaube, dass Sophonias in ächt orientalisch anschaulicher, einfach kindlicher Weise die Aeusserungen der Liebe Gottes zu Israel beschreibt: „er wird in seiner Liebe bald stille sein, bald aufhüpfen in Lobpreisung ob dir." Das zweite Versglied ist maassgebend für das erste. Dem Bilde: „vor Liebe in Frohlocken aufhüpfen," steht passend gegenüber: „in Liebe stille sein." Beides findet bei der Liebe wirklich statt, und der Vorwurf des Sentimentalen trifft nur Jene, die das „stille sein" sentimental ausdeuten. Mir scheint der ganze Ausdruck voll rührender, kindlicher Einfalt. *silere*, schweigen = still zusehen, wobei man stille zusieht, muss der Zusammenhang ergeben. Dass es nicht die „Sünden und Frevel Israels" sind, bei denen der Herr zusieht, lehrt Vers 13; daher die Erklärung des Hieronymus: *silebit peccata tua in charitate*, neuerlichst von Hitzig adoptirt: „er schweigt in seiner Liebe, welche der Sünde Menge zudeckt," Jak. V, 20; ebenso Maurer und die Mehrzahl der älteren Erklärer (Castrus, Sa, Mariana, Corn. a Lap. u. s. w.) nicht zulässig ist. *exultare*, יגיל „aufhüpfen", *in laude* = *in jubilo*, Lobpreisung, Lobesergiessung, der Gegenstand derselben ist Sion, wie der Prophet selbst beifügt: *super te*.

v. 18. Das schwierige נוגי ממועד übersetzte Hieronymus erklärend und umschreibend: *nugae, qui a lege recesserant*. *Nuga* (*masc.*) ist = *nugator*, wie es auch im classischen Sprachgebrauche vorkommt, „ein Tändler, Einer, der unnütze Dinge treibt, nichts ernst nimmt." Indem Gott Sion anredet, das er

tröstet, haben wir unter *nugae* das ganze Volk zu verstehen; der Herr nennt sie „Tändler“, da sie mit seinem Worte und Gesetze, mit seinen Verheissungen und Drohungen nur tändelten und spielten, nichts ernst nahmen, und leichtfertig und ungläubig in den Tag hineinlebten. Von diesen Tändlern heisst es ferner: „die vom Gesetze abgefallen waren.“ Es ist darin mehr gesagt, als *nuga* für sich allein enthält; aber von der Missachtung des göttlichen Wortes bis zu seiner Uebertretung ist nur ein Schritt. Hieronymus hat מִמּוֹעֵד frei nach seiner Auffassung des Ganzen gegeben. Die nächste Bedeutung von מוֹעֵד (*sollemnitas*, Festfeier) war ihm hinreichend bekannt, ebenso die Verbindung des *stat. constr.* mit einer Präposition, so dass die wörtliche Uebersetzung lautete: *nugae (longe) a sollemnitate (pars pro toto = a lege) = nugae qui a lege recesserant.* Diese Tändler, die sein Gesetz übertreten haben, sammelt der Herr (*congregabo*), oder hat er schon gesammelt (nach dem Hebräischen אָסַפְתִּי), d. h. von allen Theilen der Welt zusammengebracht (vergl. Vers 10); denn — nun folgt ein sehr zarter Grund, der die ganze Grösse der Liebe Gottes zu Sion überzeugend darlegt: „sie waren aus dir!“ Es waren ja deine Kinder, wie sollte ich ihrer vergessen, wie sie in der Fremde umkommen lassen? vergl. Is. XLIX, 14, 15. Der Sinn, welcher sich auf diese Weise ergibt, ist nicht unpassend, die Uebersetzung indess jedenfalls verfehlt; denn Hieronymus, der für das dunkle, nach seiner Ableitung von נוּג als ἀπ. λεγ. dastehende נוּגֵי keinen Aufschluss, weder bei den LXX, noch, wie es scheint, bei seinem hebräischen Lehrer fand, hielt es für gleichbedeutend mit dem lateinischen *nuga*, das er sehr gewagt zu einem hebräischen Worte macht: *Id quod diximus nugas, sciamus in Hebraeo ipsum Latinum esse sermonem, et propterea a nobis, ita ut in Hebraeo erat, positum: ut nosse possimus linguam Hebraicam omnium linguarum esse matricem (!).* Wir werden diesen Missgriff leicht vergeben, ohne ihn anders rechtfertigen zu wollen als mit dem Satze: *Errare humanum est.* Eine gedrängte Uebersicht der verschiedenen älteren Uebersetzungsversuche gibt Rosenmüller; zu den neuern vergl. Strauss. Wir übersetzen und erklären wohl am entsprechendsten mit Hitzig: „die Betrübten fern von der Versammlung habe ich versammelt, die deines Geschlechtes sind

(wörtlich: waren)." Wozu derselbe bemerkt: „Er (der Prophet, welcher im Namen Gottes spricht) erinnert sich in der allgemeinen Freude der im Auslande als Gefangene trauernden Landsleute, und verheisst ihre Rückkehr." Sprachlich steht diese Uebersetzung so fest, dass sie selbst von Maurer, den sonst gerade in diesem Propheten ein steter Widerspruchsgeist gegen Hitzig kitzelt, adoptirt wird. Vergl. Fürst, *Concord.* fol. 463; er übersetzt: *qui ob moerorem abstinent a solemnibus coetibus;* weniger entsprechend, da der Prophet die zerstreuten Israeliten vor Augen hat, welche keine Festfeiern begehen konnten, und darüber traurig waren. In der Erklärung von אסף und מִמֵּךְ stimmt Hieronymus mit diesen Ueberss. zusammen. — Das zweite Versglied משאת עליה חרפה übersetzte Hieronymus gleichfalls frei, den Sinn klar hervorhebend, aber so, dass es schwer zu errathen ist, wie er sich hier משאת, das er als *nom.* sehr verschieden übersetzt, (je nach dem Zusammenhange *pars*, Gen. XLIII, 34; *columna sc. fumi*, Richt. XX, 38; *pecunia statuta*, 2 Chron. XXIV, 6; *cibus*, 2 Sam. XI, 8; *vexillum*, Jer. VI, 1; *munuscula*, Jer. XL, 5; vergl. Fürst, *Concord.* fol. 735, der zu משאת bemerkt: *significatione longe lateque diffusa*) genau nach seiner Form und wörtlichen Bedeutung gedacht habe. Am nächsten liegt wohl die Form משאת *inf. aram.*, wie sie bei Ezech. XVII, 9 vorkommt, wo Hieronymus richtig übersetzt: *ut evelleret eam radicitus;* dann würde משאת = למשאת sein (über die Weglassung des ל vor dem *infin.* Ewald S. 621): „um wegzunehmen (*sc.* von Sion) die Schmach wegen ihrer (wegen des zerstreuten, exilirten Israel)." Eine andere Lesart wäre מִשְּׂאֵת, *inf. Kal* mit מן = „dass nicht, so dass nicht;" aber so nahm Hieronymus die Form wohl nicht, indem נשא die Bedeutung: „lasten, als eine Last liegen," nicht hat, wie es hier genommen werden müsste: „so dass nicht liege (auf dir, Sion) Schmach ob ihnen" = dass du nicht habest u. s. w. Jetzt gibt man משאת, wenn auch den ganzen Satz in verschiedenen Modificationen, allgemein im Gegensatze zu Hieronymus mit: Last. „Eine Last ist auf ihr — Schmach" = entweder: „auf denen Schmach lastet," oder: „auf der (das eben angeredete Sion) Schmach lastet;" vergl. Mich. VI, 16. Immerhin ist die Construction hart und ungewöhnlich statt des einfachen מַשְׂאֵת

חרפה עליה „darauf eine Last der Schmach ist." Ganz eigenthümlich sind die Ueberss. des ganzen Verses bei Ewald und in der Bibel von Zunz.

v. 19. „Ich werde tödten Alle," im Hebräischen: „ich werde verfahren mit Allen" *sc.* nach ihren Wegen. Hieronymus nahm עשה in der Bedeutung von „abthun" (vergl. Rückert), ebenso der Chaldäer; vergl. I, 7: *praeparavit Dominus hostiam. claudicans*, als *fem.* die Hinkende, wie *ea*, *quae* lehrt; *quae ejecta fuerat*, statt des Partic.: *salvabo claudicantem*, *et ejectam congregabo;* die hinkende und zerstreute Gemeinde (Tochter) Israel. Das Bild ist von der Heerde hergenommen. Hinkend = wund, so dass man nicht mehr gehen kann. Der ganze Ausdruck wörtlich aus Mich. IV, 6. — *ponere in laudem et in nomen* = *reddere laudatos et celebratos;* „einen Namen machen" = berühmt, angesehen werden, Nachruhm erwerben, vergl. die Grundstelle: „Lasset uns einen Namen machen (Gen. XI, 4)," d. i. ewigen Ruhm erwerben, 2 Sam. VII, 23; VIII, 23. *terra confusionis* erklärt Hieronymus: *terra captivitatis suae, in qua fuerant ante confusi.* Die Richtigkeit der Uebersetzung (gegen Ludwig de Dieu) wird von den Neuern allgemein anerkannt.

v. 20. *In tempore illo* hat Hieronymus (ebenso Zunz) noch zu Vers 19 als Zeitbestimmung der prophetischen Verheissung bezogen, parallel zu Vers 16. Er kam zu dieser Verbindung dadurch, dass er אביא als Relativsatz, veranlasst durch das entsprechende קבצי, nahm, was sich auch sehr empfiehlt. Die masorethische Verbindung: „Zu jener Zeit führe ich euch herbei, und zur Zeit meines Sammelns euch," bringt eine plötzliche Unterbrechung in die Construction, die Hitzig aus dem Streben nach Gleichmässigkeit der Sätze, wesshalb sich קבצי auch äusserlich nach אביא gerichtet habe, zu erklären sucht. „Vor euren Augen" bezeichnet nicht die Nähe, sondern die Sicherheit der Erfüllung des göttlichen Wortes, Deut. I, 30. Is. LII, 8. Maurer: *dictione* לעיניכם *ut alias rei certitudo exprimitur.* Natur und Wesen dieser Verheissung ist uns aus den ältern Propheten hinreichend bekannt, die alle Israel an die Spitze der Völker stellen; siehe Deut. XXVI, 19.

A g g ä u s.

Einleitung.

§. 1.

Cyrus hatte 538 v. Chr. Babylon erobert und noch in demselben Jahre den Juden die Erlaubniss zur Heimkehr und zur Wiedererbauung ihres Tempels unter grossmüthigen Begünstigungen ertheilt, indem er alle heiligen Gefässe, welche Nebukadnezar nach Babylon geschleppt hatte, herausgeben liess. Der Heimkehrenden war unter Führung des von Cyrus bestellten Statthalters Zorobabel (Serubbabel) aus dem Hause Davids und des Hohepriesters Jesus (Josue) ein verhältnissmässig kleines Häuflein, 42,360 ohne Knechte und Mägde, deren 7337 (Esra I, 64, 65) gezählt wurden.

Im zweiten Jahre des Cyrus (537), früher nicht, da die Zurüstungen immer eine geraume Zeit forderten (nach Ostern), kamen sie in Jerusalem und Judäa an und nahmen von ihrem Lande Besitz. Im Herbste desselben Jahres wurde mit dem nächsten grossen Feste (Laubhütten, im Oktober) ein Altar errichtet und Opfer gebracht und einstweilen alle heiligen Zeiten nach der mosaischen Vorschrift gehalten. Zum Tempelbaue selbst brachten sie es erst im zweiten Jahre nach ihrer Ankunft (536). Der Fortbau stiess aber bald auf Hindernisse und wurde endlich noch von Cyrus ganz eingestellt. Die folgende Zeit bis zu seinem Tode und noch die Regierung des Kambyses und Pseudosmerdes mit eingeschlossen, blieb dieses harte Verboth in seiner vollen Kraft. Die Juden gewöhnten sich so nach und nach an den

Anblick ihres ruinenhaften Tempels; dazu waren die Zeiten überaus schwer und bewegt, und das Land selbst durch Missärndten und Unfruchtbarkeit in Folge seiner langen Verödung so heimgesucht, dass die Masse stumpf und gleichgiltig nur an sich dachte, die wenigen Bessern vollends entmuthiget wurden. Wagte man es aus Verehrung vor Cyrus, dem Knechte Gottes, nicht, sein Verboth zu überschreiten, so unter Kambyses aus Furcht, indem dieser Wüthrich jede Missachtung seines Willens nur zu grausam strafte: da nun auch Pseudosmerdes sich gleich im Anfange seiner Regierung feindlich gegen die Juden zeigte, schien der Tempelbau und damit die endliche Wiederherstellung Israels selbst in eine ganz unbestimmte Zukunft verschoben zu sein. Alles war bloss provisorisch und interimistisch; und Verzagtheit wie Trägheit hatte dieselbe Ausrede: „Was wollen wir bei solchen Umständen unternehmen?" Das Interim hatte, wenn man ein profanes Sprichwort anwenden darf, zu jeder Zeit den Schalk hinter ihm.

Da trat mit dem Sturze der Regierung des Pseudosmerdes eine plötzliche Wendung der Dinge zum Bessern ein, welche auch für Juda nicht ohne wesentliche Folgen war. Darius Hystaspis bestieg den Perserthron; statt der Willkühr und Grausamkeit machte sich Gerechtigkeit und ein festes Regiment geltend, so dass am innern und äussern Baue Israels wieder gearbeitet werden konnte. Auch die trüben, dazwischen liegenden Jahre waren nicht ohne Nutzen und Belehrung geblieben; manche überspannten Erwartungen hatten sich im Laufe der Jahre und der vielfachen Enttäuschungen gemässigt, und die Gemüther für prophetische Mahnung und Tröstung empfänglich gemacht. Sowie daher Aggäus im zweiten Jahre des Darius (520) auftrat, fand er einen guten Boden für den Samen seiner Verkündigung.

§. 2.

Als ein ächter Prophet erblickt Aggäus *) den Grund der bisherigen Trübsale Israels nur in der Vernachlässigung des

---

*) *Aggaeus*, חַגַּי d. i. Festlicher, *Aggaeus interpretatur festivus*, Hieronymus zu Agg. I, 1; ebenso *praef. in Joelem: Aggaeus ἑορτάζων, quem nos festivum sive solemnem possumus dicere.*

Tempelbaues, nicht in den politischen Wirren. Alles wäre für sie anders geworden, wenn sie nicht feige und träg das Erste und zu ihrem eigenen Bestande Nothwendigste vernachlässigt hätten. Und das Volk hörte ihn nicht bloss aufmerksam und bereitwillig an, sondern begann auch in der That mit Ernst und Muth am heiligen, aber schwierigen Werke, da es, ausser der eigenen Entblössung selbst am Nothwendigsten zu einer würdigen Ausstattung des Gotteshauses, nicht einmal die Erlaubniss zum Baue hatte, und strenge Rüge von Seite der Perser zu befürchten stand. Schon der heil. Hieronymus bewundert den Muth des Aggäus, der sich durch keine Besorgnisse übler Folgen, welche selbst einen Zorobabel und Jesus eingeschüchtert hatten, von der Verkündung des an ihn ergangenen Wortes abhalten liess. Wie er aber die Herzhaftigkeit des Aggäus anerkennt, so weiss er auch den Glauben Zorobabels und den guten Willen des Volkes zu würdigen: *Sciendum est juxta litteram, magni spiritus et Aggaeum fuisse et Zachariam Prophetas: ut adversus Artaxerxis regis edictum, et Samaritanos gentesque cunctas per circuitum, aedificationem templi impedientes, juberent templum exstrui: Zorobabel quoque et Jesum filium Josedec, et populum qui cum eis erat, non minoris fidei; ut prophetas magis audirent jubentes, quam prohibentis regis imperium.*

Der gute Wille des Volkes wurde nicht zu Schanden; gleich im Anfange schon gestalteten sich die äussern Verhältnisse freundlicher, indem der Satrap von Mesopotamien den Bau einstweilen, bis die Entscheidung des Königes eingetroffen wäre, nicht hinderte, und Aggäus, wo immer Entmuthigung oder Rathlosigkeit auftauchte, den Zagenden mit den herrlichsten und trostreichsten Verheissungen zur Seite stand.

Die kleinen, einzelnen Abschnitte des prophetischen Buches, drei an der Zahl (I, 1—II, 1; II, 2—10, und II, 10—24), sind durchaus mit Zeitbestimmungen versehen, und nach ihren nächsten Veranlassungen von Aggäus selbst so bestimmt angegeben oder doch angedeutet, dass wir darüber ganz auf die Erklärung selbst verweisen dürfen. Ob er die Reden hier wörtlich

---

Zur Form vergl. שרי, שדי und über Letzteres Gesen. *thesaur.* III, 1366 flgde.

oder nach ihrem summarischen Inhalte mitgetheilt habe, bleibt unentschieden und gleichgiltig, wenn gleich das Letztere naturgemässer ist. Gegen die Abtheilung in vier oder gar fünf Reden (Ewald) müssen wir uns erklären, indem sie Zusammengehöriges auseinanderreisst und das einfache Verständniss erschwert.

Die Sprache des Aggäus ist Prosa, eine schlichte Erzählung, Ermahnung oder Tröstung; nur hie und da erhebt sich der Vortrag zu rhythmischer Lebhaftigkeit. Der Grund davon liegt indess nicht allein in dem geringern Grade persönlicher Befähigung des Aggäus, der vielleicht erst in hohem Greisenalter auftrat, und zu jenen Wenigen gehören konnte, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten (II, 3), sondern zugleich auch in den Zeitverhältnissen selbst, worüber sich Herbst treffend ausspricht: „Die Propheten nach dem Exile hatten kein reiches, üppiges, dem Götzendienste ergebenes Volk vor sich, auf deren verstocktes Herz die Kraft und der Schmuck einer schönen, klassischen Sprache ebenso wirken sollte, als der Inhalt der rügenden, drohenden und verheissenden Weissagungen; sie hatten es mit einem rechtgläubigen, aber lau gewordenen, mit einem schwachen, armen, durch getäuschte Hoffnungen entmuthigten Volke zu thun. Was hätten glänzende Schilderungen, wie wir sie in den Vorträgen früherer Propheten finden, auf das trostlose und für solche Schönheiten längst unempfänglich gewordene Volk für eine Wirkung haben können? Eine klare, leichtfassliche, schmucklose Prosa war an ihrer Stelle. Durch Hinweisung auf das Nächste, durch freundliches Zureden, durch kurze, aber eindringende und Theilnahme verrathende Ermahnungen, durch vorsichtige Warnungen und Zurechtweisungen konnte allein der schwach glimmende Docht neu genährt, die Selbstsucht gebrochen, die Entmuthigung gehoben und das Gemüth zu begeisternder Hoffnung wieder aufgerichtet werden (Einl. II, 157)."

§. 3.

Des Aggäus geschieht noch Erwähnung bei Esra (V) in Verbindung mit Zacharias, ebenso in einzelnen Psalmüberschriften der Vulgata oder LXX, vergl. Ps. LXIV. CXI. CXXXVIII. CXLV—CXLVIII. Dass sie ihn damit nicht als Verfasser dieser heiligen Lieder bezeichnen wollten, sieht man schon an

der constanten Miterwähnung des Zacharias, wozu selbst noch Jeremias kommt, sowie dass Ps. CXXXVIII (nach den LXX) noch nebenbei die Aufschrift *ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ* hat. Es sollte damit wahrscheinlich nur angedeutet werden, dass diese Lieder durch sie für den liturgischen Dienst bestimmt und eingeführt wurden. Die Rabbinen zählen Aggäus zu den Männern der grossen Synagoge*), von denen Abrabanel zwölf namentlich aufführt.

*) Mit der Heimkehr vieler Priester und Leviten unter Esra war auch die Herstellung eines obersten Rathes verbunden. Die Rabbinen nennen das Collegium, welches von Esra bis auf Simon den Gerechten, also bis zu den Zeiten Alexanders des Grossen, die höchsten Angelegenheiten des Volkes leitete: „die grosse Versammlung, die hohe Synode (*Synagoga magna,* כנסת הגדלה).“ Der Grund dieses Beinamens liegt darin, dass in jener Periode theils Propheten, wie Aggäus, Zacharias, Malachias, theils sonst ausgezeichnete Männer, wie Esra, diesem perennirenden Collegium angehörten.“ Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenbarung. S. 387 flgde.

Uebersetzung.

Mahnungen und Tröstungen.

Erste Abtheilung. Erste Hälfte: Dringende Aufmunterung zum Tempelbaue.

Cap. I, 1. Im zweiten Jahre des Königes Darius, im sechsten Monate, am ersten Monatstage erging das Wort des Herrn durch Aggäus den Propheten an Zorobabel, Sohn Salathiel's, den Statthalter von Juda, und an Jesus, Sohn Josedek's, den Hohepriester, wie folgt.

2. Das spricht der Herr der Heerschaaren, wie folgt. Dieses Volk sagt: „Noch ist die Zeit nicht gekommen, das Haus des Herrn zu bauen."

3. Aber das Wort des Herrn durch Aggäus den Propheten lautet also:

4. „Ist es für euch an der Zeit, in getäfelten Häusern zu wohnen, da dieses Haus öde liegt?"

5. Und nun, das spricht der Herr der Heerschaaren: Beachtet eure Wege!

6. Ihr habt viel gesät und wenig geärndtet:
ihr asset und nicht zur Sättigung,
ihr tranket und nicht zur Genüge,
ihr kleidetet euch und nicht zur Erwärmung,
und wer Lohn sammelte, warf's in einen durchlöcherten Beutel.

7. So spricht der Herr der Heerschaaren: Beachtet eure Wege!

8. Aber steiget auf das Gebirg,
holet Holz und bauet das Haus:
und es wird mir angenehm sein,
und ich werde geehret werden,
spricht der Herr.

9. Ihr hofftet auf Vieles, und es ward wenig:
ihr brachtet es heim, und ich verwehte es.
Warum? spricht der Herr der Heerschaaren. Weil mein Haus öde liegt, und ihr laufet — ein Jeder seinem Hause zu.

10. Darum wurden über euch die Himmel zurückgehalten,
dass sie keinen Thau gaben,
und die Erde wurde zurückgehalten,
dass sie keine Sprossen trieb.

11. Und ich rief Dürre über Ebene und Berge,
über Weizen und Wein und Oel
und was der Boden sonst hervorbringt,
und über Menschen und Thiere
und über alle Arbeit der Hände.

Zweite Hälfte: Erfolg dieser Aufmunterung.

12. Und Zorobabel, Sohn Salathiel's, und Jesus, Sohn Josedek's, der Hohepriester, und der ganze Ueberrest des Volkes hörte die Stimme des Herrn ihres Gottes, und die Worte des Propheten Aggäus, sowie ihn der Herr ihr Gott gesendet hatte zu ihnen: und das Volk fürchtete sich vor dem Herrn.

13. Und Aggäus der Bothe des Herrn sprach von der Bothschaft des Herrn an das Volk also: Ich bin bei euch, spricht der Herr.

14. Und der Herr richtete auf den Muth Zorobabel's, des Sohnes Salathiel's, des Statthalters von Juda, und den Muth Jesu, des Sohnes Josedek's, des Hohepriesters, und den Muth des ganzen übrigen Volkes: und sie kamen und arbeiteten am Hause des Herrn der Heerschaaren ihres Gottes —

Cap. II, 1 am vierundzwanzigsten Tage des sechsten Monates im zweiten Jahre des Königes Darius.

Zweite Abtheilung. Tröstung im Hinblicke auf die Verherrlichung des Tempels durch die nahe messianische Zukunft.

2. Im siebenten Monate am einundzwanzigsten Monatstage erging das Wort des Herrn durch Aggäus den Propheten, wie folgt:
3. Sprich zu Zorobabel, Sohn Salathiel's, dem Statthalter von Juda, und zu Jesus, Sohn Josedek's, dem Hohepriester, und zum übrigen Volke also:
4. Wer aus euch ist übrig, der dieses Haus in seiner ersten Herrlichkeit gesehen? Und wie sehet ihr es nun? Ist es nicht, wie wenn es nicht wäre, in euren Augen?
5. Doch nun, fasse Muth, Zorobabel, spricht der Herr, und Jesus, Sohn Josedek's, du Hohepriester, fasse Muth, und Muth fasse alles Volk des Landes, spricht der Herr, und arbeitet!
   Denn ich bin bei euch,
      spricht der Herr.
6. Mein Wort, das ich mit euch schloss, da ihr auszoget aus Aegypten,
      und mein Geist wird sein in eurer Mitte:
      fürchtet nicht!
7. Denn so spricht der Herr der Heerschaaren:
      Noch ein Kleines, und ich — ich erschüttere den Himmel und die Erde
      und das Meer und das Trockene.
8. Und ich erschüttere alle Völker,
      und kommen wird der allen Heiden Ersehnte.
   Und ich werde dieses Haus mit Herrlichkeit erfüllen,
      spricht der Herr der Heerschaaren:
9. (denn) mein ist das Silber und mein das Gold,
      spricht der Herr der Heerschaaren.
10. Grösser wird die Herrlichkeit dieses zweiten Hauses sein
      als die des ersten,
      spricht der Herr:
   und an diesem Orte werde ich Frieden schaffen,
      spricht der Herr.

Dritte Abtheilung. Trostrede, erstens im Hinblick auf die Segnungen der Natur.

11. Am vierundzwanzigsten des neunten Monats im zweiten Jahre des Königes Darius erging das Wort des Herrn an den Propheten Aggäus, wie folgt.
12. Das sprach der Herr der Heerschaaren: Befrage die Priester wegen eines Gebothes also:
13. Wenn Jemand heiliges Fleisch im Saume seines Kleides trägt, und er berührt mit dem Saume desselben Brod, oder Gekochtes, oder Wein, oder Oel, oder was immer für eine Speise: wird es geheiliget werden? Die Priester aber erwiederten und sprachen: Nein.
14. Und Aggäus fuhr fort: Wenn ein durch eine Leiche Verunreinigter all dieses anrührt, wird es verunreinigt werden? Und die Priester erwiederten und sagten: Es wird unrein.
15. Da antwortete Aggäus und sprach: Also ist dieses Volk und also ist dieses Geschlecht vor meinem Angesichte, spricht der Herr, und also ist jedes Werk ihrer Hände und Alles, was sie hier darbrachten: es ist unrein.
16. Und nun, richtet euer Herz von diesem Tage an und zurück, ehe Stein auf Stein am Hause des Herrn gelegt wurde,
17. da ihr zu einem Garbenhaufen von zwanzig Scheffel tratet, und deren zehn wurden. Und ihr tratet zur Kelter, fünfzig Maass auszupressen, und es wurden zwanzig.
18. Und ich schlug euch mit Brand und Gelbkorn und Hagel an all eurer Händearbeit: und Keiner war unter euch, der sich bekehrte zu mir, spricht der Herr.
19. Richtet euer Herz von diesem Tage an und vorwärts, vom vierundzwanzigsten des neunten Monats: vom Tage an, da gegründet wurde der Tempel des Herrn, richtet euer Herz.
20. Ist die Saat schon im Sprossen? Und ebenso grünt der Weinstock und der Feigenbaum und die Granate und der Oelbaum nicht. Von diesem Tage an will ich segnen.

Trostrede, zweitens im Hinblick auf den Schutz und die Bewahrung Israels beim Gerichte über die Völker.

21. Und es erging das Wort des Herrn nochmal an Aggäus am vierundzwanzigsten des Monats, wie folgt:

22. Sprich zu Zorobabel, dem Statthalter von Juda, also:
Ich erschüttere den Himmel zumal und die Erde,
23. und ich stürze um Throne der Reiche
und zerbreche die Stärke der Heidenreiche:
und ich vernichte Streitwagen sammt Lenkern,
und es stürzen Rosse mit den Reitern;
Einer durch das Schwert des Andern.
24. An jenem Tage, spricht der Herr der Heerschaaren,
da werde ich dich nehmen, Zorobabel, Sohn Salathiel's,
mein Knecht,
spricht der Herr,
und ich werde dich machen wie einen Siegelring,
denn dich habe ich erwählt,
spricht der Herr der Heerschaaren.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Zu *Darius*, דריוש vergl. Gesen., *thesaur.* I, 349 flgde. Auf den Keilinschriften wird sein Name *Darjaves*, *Darjavusch*, auch *Darheûs* gelesen. „Von *dhârajâmi* (ich halte zusammen, sanskr.) sich ableitend, war der Name allerdings durch ἑρξείης = *coercitor*, Herod. VI, 98, übersetzbar; vergl. Lassen, die altpers. Keilinschriften S. 40." Hitzig; ebenso Bohlen und Fürst in seinem Handwörterb. S. 306, abweichend von seiner *Concord.*, wo er noch nach d'Herbelot erklärte: *dara* = *rex*. *Bibl. orient.* fol. 261. *Dara, nom Persien qui est plutôt appellatif que propre; car Dara en langue Persienne signifie un Souverain, d'où vient que Saadi dans son Bostan parlant de Dieu, dit qu'il est bienfaisant, liberal ...: qu'il est le Dara ou le Souverain des hommes.* „Im sechsten Monate" — nach dem hebräischen, kirchlichen Jahre von Nisan zu Nisan gerechnet, der Elul, unserm September entsprechend; vergl. Movers, die Phönizier II, 1. S. 152. „Die Regierungsjahre datiren vom alten Jahresanfang im Herbst." S. 423. „Die Monate vom Frühlingsanfange." — *in die una*, „am Tage Eins," dem Hebräischen nachgebildet, ebenso im Neuen Testamente Matth. XXVIII, 1: εἰς μίαν σαββάτων, wo die Vulgata *in prima sabbati*, Mark. XVI, 2: μιᾷ τῶν σαββάτων, wo sie *una sabbatorum* hat, nach

dem rabbin. אחד בשבת, Lightf. p. 500. — *in manu* = durch; *manus*, das Werkzeug bezeichnend, dessen sich Gott bedient, „vermittelst;" vergl. Is. LIII, 10: *voluntas Dei in manu ejus dirigetur*, „der Rathschluss Gottes wird durch sie Fortgang haben." Ebend. XX, 2 mit der Erklär. I. S. 214 flgde. *Zorobabel*, זרבבל nach Gesen. und Fürst: *in Babyloniam dispersus vel in Babylonia genitus;* ebenso Hieronymus: *ortus in Babylone*, der indess *secundum multiplices Hebraici sermonis accentus* auch noch andere Bedeutungen namhaft macht. Dürfte die Zusammensetzung mit זרוע „Arm" nicht vorgezogen werden? „der Arm Babels" = die Stütze der Juden in Babel, זרע, aram. דרע, sanskr. *dhri* tragen. Der chaldäische Name Zorobabel's war Sassabasar (ששבצר d. i. Feuerverehrer, Esr. I, 8); über die Namensveränderung vergl. Daniel I, 7. Zorobabel war nach 1 Chron. III, 17, 19 der Enkel, nicht der Sohn Salathiel's, so dass בן *(filius)* im weitern Sinne gebraucht ist, wie noch öfter, vergl. Esr. V, 1; VI, 14 mit Zach. I, 1. *Salathiel*, שאלתיאל nach der contrahirten Schreibart שלתיאל (Vers 12, 14, II, 2), d. i. Erbethung von Gott, *quem a Deo petii.* — *dux*, פחה Statthalter, Landpfleger, Präfekt. *Terminatio feminina huic voci communis est cum aliis nomm. munerum bene multis* (Lehrg. p. 468. 878. 879). *Quum vero peregrinae (Persicae) originis esse videatur hoc vc., haec etiam terminatio proprie aliam vim habuisse potest.* Ewald (Grammat. S. 490) combinirt mit פחה das pers. *verb. pukhten*, besorgen; Benfei das sanskr. *pakscha*, Genosse, pracr. *pakkha*, wohin er auch *Pascha* rechnet; Meier (S. 709) das pers. *paiga* = *pêgâh*, Unterherrscher, der im Rücken des Königs regiert. *Jesus*, יהושע von Hieronymus mit den LXX ישוע gelesen, Esra III, 2; VIII, 4, 3. Die beiden Formen wechseln auch bei Josue, dem alten Heerführer der Israeliten, der Neh. VIII, 17 ישוע heisst; Gesen. nennt die contrahirte Form ישוע die spätere (*thesaur.* II, 582). *Josedec* (יהוצדק), der Sohn des Saraias (Serajah) wurde von Nebukadnezar in's Exil geführt, 1 Chron. V, 41 (Vulg. VI, 15). Die prophetische Rede wendet sich an die beiden Oberhäupter, um durch sie und in Gemeinschaft mit ihnen auf das Volk einzuwirken.

v. 2. Das dunkle hebräische לֹא עֶת־בֹּא עֶת־בֵּית יי' *non est*

tempus ventionis, *tempus domus Domini*, *ut aedificetur*, las Hieronymus mit den LXX und dem Syrer einfach לֹא עַתְּ בָּא עֶת־ה' *nondum venit tempus domus Domini.* Zu עַתְּ für עַתָּה vergl. Ps. LXXIV, 6. Unter den Neuern hat Hitzig denselben Text adoptirt, und selbst Arnheim wenigstens בָּא für בֹּא gesetzt: „Noch ist die Zeit nicht gekommen, die Zeit, das Haus des Ewigen zu bauen.“ Das Volk redete so, weil es noch keine Erlaubniss zum Tempelbaue hatte, im Grunde aber, weil sein erster Eifer erschlafft war und sie mehr an sich selbst dachten. Die Worte: „So spricht der Herr,“ bilden die Einleitung zur ganzen Rede, entsprechend dem kürzern נְאֻם יהוה. Alles, was Aggäus spricht, thut er im Namen Gottes. Mit: „dieses Volk spricht u. s. w.“ beginnt der prophetische Vortrag selbst. Dem Volke gegenüber folgt dann Vers 3, was Gott spricht, daher wir beide Verse eng miteinander zu verbinden und Vers 3 (*et factum*) mit „aber“ einzuleiten haben: „Dieses Volk spricht ... aber das Wort des Herrn lautet durch Aggäus den Propheten also.“ Damit schwindet auch das Unpassende, welches man gewöhnlich in Vers 2 gegenüber Vers 3 findet. „Die ungeschickte Wendung des 2. Verses, wo Jehova ihnen sagt, was bisher das Volk gesprochen habe, macht die Wiederaufnahme seiner 1. Hälfte durch Vers 3 nothwendig, welcher nemlich nicht (?) als von Jehovah gesprochen anzusehen ist.“ Hitzig. Das Ungeschickte oder Schwerfällige liegt nur in der Häufung der Ueberschrift ähnlichen: *factum est verbum Domini*, *haec ait Dominus*.

v. 4. Der Prophet weiset im Namen Gottes den grellen Widerspruch nach, in den sie sich mit ihrer Ausrede verwickeln, und zwar zuerst in einem allgemeinen Argumente: „Wie könnt ihr sagen: noch ist nicht Zeit, Gott ein Haus zu bauen, da ihr doch für euch Häuser bauet? Worin soll da die Unmöglichkeit liegen?“ Dann geschieht die Widerlegung in einem speziellen Beweisgrunde, von der Einrede, welche das Volk gegen das erste Argument machte oder machen konnte, hergenommen. Die Juden entgegneten nemlich: „Die Zeiten sind so ungünstig, darum können wir den Tempel nicht bauen.“ Der Prophet kehrt aber die Argumentation gerade um: „Ihr

bauet den Tempel nicht, darum können keine besseren Zeiten kommen." Damit schneidet er den letzten Vorwand ab. Der Dienst Gottes geht Allem vor, von der Vernachlässigung dieses Dienstes allein kommt all euer Unglück. — „Getäfelte (Häuser)" mit dem Vorwurfe der Sorgfalt für ihre eigenen Wohnungen gegenüber der Sorglosigkeit, mit der sie das Haus Gottes öde liegen lassen. *et* = *dum*, *quum*, während. Der Vorwurf enthält zugleich eine Anspielung auf die rührenden Worte Davids (2 Sam. VII, 2): „Siehe, ich wohne in einem Hause von Cedern, und die Lade Gottes wohnt unter dem Teppiche." Warum kommen bei ihnen solche Bedenken nicht auf? Ja, entgegnet das Volk, das waren ganz andere, glückliche Zeiten, wir haben mit uns selbst zu thun. Der Prophet ignorirt das nicht, er gesteht es zu: Gut, so ist's — aber verkennet nicht, woher es kommt!

v. 5. *Ponere cor* = *observare; viae* Hieronymus treffend: *quae feceritis et quae passi estis.* Gebet Acht, wie es euch erging und warum, *viae* sind die Wege, welche sie gehen und geführt werden, davon: die Schickungen, Schicksale, Os. XIV, 10. Lasst uns miteinander eure Geschicke in Erwägung ziehen.

v. 6. Der Prophet gibt eine einfache, doch eindringliche Beschreibung harter, theurer Zeiten. Man wagte sich nicht satt zu essen, oder glaubte wenigstens nicht satt zu sein; man konnte sich nur dürftig kleiden; kein Verdienst reichte bei der allgemeinen Theuerung aus. — Von *comedere* an beginnt die Aufzählung der Folgen eines Missjahres: Getreide, Wein und Wolle (zur Bekleidung) fehlen. *inebriari* (ohne Nebenbegriff) parallel zu *satiari*, wie es der Lateiner oft gebraucht: *radices inebriatae*, „reichlich getränkte Wurzeln." *mercedes congregare* nach den LXX das Hithp. von שכר gegeben; et entspricht auch besser, als wenn man es (gleich dem Niph.) = „sich verdingen" nimmt, denn dazu passt „in einen durchlöcherten Beutel" nicht, es ist soviel als עשה שכר „Lohn erwerben, verdienen," zugleich mit der Reflexiv-Bedeutung: „für sich etwas verdienen," vergl. התנחל „für sich etwas erben", daher auch mit dem Acc., der bei unserm Worte schon im Verbum liegt, s. Ewald, Grammat. S. 204. Das verdiente (erworbene) Geld kommt in die Börse. Das Bild einer durchlöcherten Börse bezeichnet anschaulich die

Erfolglosigkeit aller Bemühungen, es zu etwas zu bringen; eine sprichwörtliche Redensart, die sich auch bei uns in verschiedenen Formen findet.

v. 7. Die Wiederholung von Vers 5; sie ist auch in demselben Sinne zu nehmen: Ziehet euer Geschick in Erwägung. Dem Zusammenhange nach gehört der Aufruf zu Vers 8. Der Mangel der Verbindung der Imperative lässt sich durch „aber" leicht und einfach herstellen: „Erwäget, wie es euch erging: aber steiget nur auf den Berg, bauet mein Haus, und Alles wird gleich anders werden."

v. 8. Wir müssen es bei: „besteiget das Gebirge," unentschieden lassen, ob Aggäus den Libanon oder die Berge in der nächsten Umgebung gemeint habe. Indess hatte schon Esra (III, 7) Zedern vom Libanon kommen lassen; Zedern verlangte auch die Würde des Hauses Gottes, so dass Ersteres den Vorzug verdient. Die Einwendung Hitzig's, dass die Zedern zu Wasser nach Joppe gebracht wurden, kann von keinem Belange sein. Die Art und Weise, wie das Holz weiter geschafft wird, geht die Zimmerleute, nicht den Propheten an. „Traget Holz," warum nicht auch Steine? erklären die Rabbinen in ihrer abgeschmackten Weise dadurch, dass die Mauern des alten Tempels grösstentheils noch standen; schon Hieronymus führt diese Erklärung als eine trocken jüdische auf: *Ajunt Hebraei sola tantum ad contignandum ligna fuisse necessaria, stantibus muris post incendium. Hoc illi. Nobis autem praecipitur etc.* „Und es (mein Haus) wird mir wohlgefällig sein, und ich werde verherrlicht werden," euer Cult wird mich verherrlichen, wird ein Cult mir zur Ehre und Verherrlichung sein, was bisher nicht geschah und darum die Ursache aller eurer Unglücksfälle war. Die Israeliten konnten es sich nicht verhehlen, dass Gott auf sie zürne, aber sie suchten den Grund nach Art des trägen, unentschlossenen Menschen immer ausser sich, und spiegelten sich Mancherlei vor, warum der Herr sein Angesicht von ihnen abwende. Der Prophet deckt ihnen den wahren Grund davon auf. *et acceptabilis* leitet somit die Consequenz ein: „thut Solches, und mir wird gefallen," was entsprechender scheint als die moderne causative Verbindung: „thut also, damit mir wohlgefällig werde." Dass Gott kein Wohlgefallen an seinem Tempel habe,

zeigte sich an den Heimsuchungen, die über Israel hereinbrachen, es wollte aber den Grund nicht einsehen. *gloriabor*, wie אכבד könnte auch reflexiv (Niph. = Hithp.) genommen werden: „und ich werde mich verherrlichen," vergl. Gesen., *thesaur.;* aber das parallele *acceptabilis* ist nicht dafür.

v. 9. Aggäus wiederholt sein eben vorgebrachtes Argument in bestimmterer Fassung, wenn auch etwas kürzer. — *respicere ad* = hoffen, erwarten, auf etwas mit Sehnsucht sehen, *respicere subsidia*, Liv., genau so das hebräische פנה אל. *amplius et minus*, wofür wir den Positiv setzen; *factum est* von Hieronymus gut ergänzt. *respexistis*, im Hebräischen der nachdrucksvolle Inf. absol. für das *temp. fin.*, vergl. Os. IV, 2. Hieronymus hat ihn durch das Perf. aufgelöst, weil *respexistis* (פנה) parallel zu *seminastis* (רעתם), Vers 5, steht; auch הנה *(ecce)* ist nicht dagegen; es „macht nur auf das Resultat aufmerksam (1 Mos. XLI, 7), und es darf seinetwegen nicht: es ist wenig, übersetzt werden." Hitzig. „Ihr brachtet es (diess Wenige) heim, und ich verwehte es," wörtlich: ich blies es an, *exsufflo*, anblasen, anhauchen, um es zu zerstreuen. Auch das Wenige blieb ihnen nicht. Ein Klimax, wie ihn die Propheten lieben. „Anblasen" ist bildlich. Weniger entsprechend hat Hieronymus: *Quia frumentum emortuum et vacui folliculi . . . farinam non habebant.* Auch *respexistis* bezieht sich auf die Erwartung der Aerndte, nicht des schon eingebrachten Kornes, wie er meint: *Plenae erant areae, spes in oculis, luctus in manibus.* „Zu seinem Hause eilen" = Sorge für sein Haus tragen, sich mit seinem Hause beschäftigen. Der Ausdruck „eilen" enthält einen besondern Vorwurf.

v. 10. erklärt, wie es kam, dass alle ihre Aerndteerwartungen getäuscht wurden. *prohibiti sunt*, כלא verschliessen, abschliessen, davon: zurück-, abhalten; Hieronymus las wahrscheinlich Pual. Im Hebräischen: „die Himmel schliessen ab vom Thaue" für: den Thau; aufgelöst: die Himmel schliessen ab, dass kein Thau sei. *ne daret germen suum*, יבולה als Acc. der Beziehung: „die Erde wurde zurückgehalten in Beziehung auf ihren Ertrag."

v. 11. „Und ich rief u. s. w.," das Vorhergehende erweiternd und erklärend. „Land" gegenüber den „Bergen" ist die Ebene.

„Dürre, Regenlosigkeit“ trifft die Menschen und Thiere, wie die Früchte, 1 Kön. XVII, 12; XVIII, 5. In so ferne kann man also nicht sagen, dass „Dürre (*siccitas*)“ auf Menschen nicht passe. Doch hat Aggäus absichtlich das Wort חרב gewählt, weil darin eine doppelte Anspielung auf חָרֵב (Vers 9 *deserta*) und auf חֶרֶב (Schwert) lag. Das Wortspiel war bei der wechselnden und verwandten Aussprache des *A* und *O* im Semitischen um so täuschender für das Ohr, indem fast derselbe Laut in dreifacher Bedeutung genommen werden konnte. „Weil ihr öde (חרב) lasset mein Haus, darum bringe ich חרב (Trockniss und Schwert) über Land und Leut'.“ Die LXX haben חרב in der Bedeutung Schwert gelesen, eben so der Syrer. *Pro siccitate Septuaginta μάχαιραν, id est gladium, transtulerunt: sed et in Hebraeo tribus litteris scriptum reperi Heth, Res, Beth. Quod si hareb legimus, gladium sonat: si oreb, καύσωμα: quod nos transtulimus siccitatem.* „Arbeit der Hände“ fasst das vorhergehende: „Getreide, Wein, Oel,“ in Einen Ausdruck nochmal zusammen zugleich mit Einschluss alles Uebrigen, was der Mensch dem Boden sonst noch abgewinnen mag.

v. 12. „Der ganze Ueberrest des Volkes“ sind die Heimgekehrten insgesammt, nicht im Gegensatze zu Zorobabel und Jesus, vergl. Am. V, 15. Mich. II, 15; VII, 18. „Hören“ ist zunächst das äussere Vernehmen, die Folge davon enthält: *et timuit.* Sie hörten und — erschracken; sie sahen ihr Unrecht ein und dachten nicht anders, als neue Strafandrohungen zu vernehmen, oder harte Forderungen, die der beleidigte Gott zur Sühne an sie stellen werde. *sicut*, „so wie,“ bezieht sich auf *verba;* „sowie ihn zu reden Gott gesendet hatte.“ *ad eos* fehlt im Hebräischen nach den Masor., Hieronymus, LXX und Syrer lasen אליהם noch nach אלהיהם, denselben Zusatz haben sechs Hss. *Kenn.* und drei *de R.* — Dass *audire* nicht schon *obtemperare* sei (gegen Castrus und Rosenmüller), sehen wir auch aus Vers 14, wo beschrieben wird, wie sie endlich an's Werk selbst schritten.

v. 13. Aggäus sollte durch sein Wort den Muth des Volkes aufrichten, nicht niederbeugen. Darum tröstet er Israel, so wie er's erschrocken und verzagt sieht. Es gibt für den Verzagten

keinen grössern Trost, als wenn der Herr zu ihm sagt: „Ich bin mit dir." All sein früherer Zorn und Unwille sei vergessen, und er gedenke nur mehr seiner Liebe zu Israel. Also redete Gott zum Volke in der Wüste, also im Exile, also auch jetzt. — *de nuntiis*, nach der Erklärung des Hieronymus *propheta de prophetis*, zu *nuntius* gehörig; *de* = *ex*, *nuntius ex nuntiis*, da es auch damals mehrere Propheten gab (Zacharias). Doch scheint er sich dabei, verleitet von ἐν ἀγγέλοις der LXX, nicht mehr genau an den Grundtext erinnert zu haben, denn מלאכות ist Fem.; wenn es Hieronymus auch als Plur. las, konnte er doch unter dem Fem. nicht die „Propheten (Bothen)" verstehen, so dass auch sein *nuntius* in der abstracten Bedeutung: Bothschaft, Auftrag steht, wie es als Masc. und Neutr. oft vorkommt. Darnach bezieht sich *de* zu *dixit:* „Und es sprach Aggäus, der Bothe des Herrn, von den Bothschaften (von dem Auftrage) des Herrn zum Volke." Statt „von dem Auftrage" besser nach dem hebräischen ב „im Auftrage".

v. 14. *Spiritus* = *animus*. Der Muth, die Entschlossenheit schlummert ein, und wird aufgeweckt durch das Wort des Herrn. Der wache Muth ist aufgelegt und bereit zu dem ihm übertragenen Werke. — *ingressi sunt* (ויבאו) = *venerunt*.

Cap. II.

v. 1. Nach den gegenwärtigen hebräischen Bibelausgaben und nach der Verbindung des Textes, wie wir ihn bei Hieronymus in seinem Commentare finden, gehört dieser Vers noch zum ersten Capitel. Dafür spricht auch mit voller Entschiedenheit der Zusammenhang. Am ersten Tage hatte Aggäus seine prophetische Rede gehalten und die Israeliten aus ihrer Gleichgiltigkeit oder Muthlosigkeit gebracht; am vierundzwanzigsten wurde am Tempelbaue begonnen. Dem Werke selbst mussten manche Berathungen vorhergehen, manche Hindernisse zuvor noch entfernt werden u. s. w., wie das bei einem jeden Baue stattfindet. — Hieronymus, der sich in der Erklärung unsers Propheten nach dem Geschmacke seiner Zeit viel mit Zahlensymbolik beschäftigt, sagt: *Ibi* (am Anfange des Cap.) *unus dies mensis ponitur: hic vero vicesimus quartus, ut inter primum*

diem, quo Dominus loquitur per Aggaeum, et vicesimum quartum quo ingressi sunt, et faciebant opus in domo Domini viginti duo dies medii fuerint; quot et litterae sunt apud Hebraeos. Necesse enim habuerunt doceri quae essent elementa principii sermonum Dei.

v. 2. Bald nach dem Wiederbeginne des Baues drohte dem Volke eine neue Entmuthigung. Im ersten Eifer hatten sie wenig an die Mittel gedacht, mit denen sie den Bau ausführen wollten. Als es nun an die Arbeit selbst ging, und bald da bald dort Mangel eintrat, und bei aller Opferwilligkeit und Anstrengung der Tempel immer nur in ärmlicher Gestalt ausgebaut werden konnte, da erfüllte sie die gerechte Besorgniss, überhaupt nicht im Stande zu sein, eine Gottes würdige Wohnung herzustellen. Diese Besorgniss sollte Aggäus durch Hinweisung auf die Nähe der messianischen Zeit, da der Tempel mit noch nie gesehener Pracht ausgeschmückt und verherrlicht werde, heben.

v. 4. Von der Zerstörung des Tempels (7. August 586) bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt (21. Oktober 520) waren etwas über 66 Jahre verflossen. Da konnten noch Manche leben, welche den ersten Tempel gesehen hatten. — *et quid* = „und wie," *quid* steht als Adv. (der Verwunderung, des Abscheues), sonst würden wir *quam (qualem)* lesen müssen: *et quam videtis hanc nunc;* vergl. *quis videor? Ter.* Das letzte Versglied ist frei aus dem Hebräischen übersetzt; wörtlich von Hitzig gut gegeben: „Ist nicht Seinesgleichen wie nichts in euren Augen?" Verschwindet dieser Tempel nicht ganz und gar vor dem alten? Der Prophet drückt sich so stark und bestimmt aus, weil er vielleicht selbst Einer jener Wenigen war, und um den Gegensatz desto heller in's Licht zu stellen. — כמהו bildet im Hebräischen das Subjekt. „Ist nicht ein Wie-er (כמהו) gleich einem Nichts?" vergl. dazu כזה, כזת, כאלא, wie sie Maurer schon aufführt. Oder nach Ewald: „כמהו כאין eigentlich wie er so nichts, wofür die Aeltern einfacher sagen würden: הוא כאין er ist wie nichts."

v. 5. *Et nunc* = doch nun fasset Muth, ... spricht der Herr, und arbeitet, lasset nicht ab von eurem Werke: denn ich bin bei euch, sowie ich es euren Vätern versprochen; die Armuth eures Tempels hält mich nicht ab, unter euch zu wohnen, und

noch ein Kurzes, und dieser Tempel wird so herrlich werden, wie es selbst der alte nicht war. So hebt die prophetische Tröstung vollkommen alle Besorgniss des Volkes: 1. Die Armuth des Tempels hält Gott nicht ab, darin zu wohnen, d. i. mit allen Aeusserungen seiner Gnade, wie er den Vätern verheissen; 2. auch diese Armuth wird bald verschwunden sein. Darum muthig fortgebaut! — *et facite*, ohne Objekt, wie unser: arbeitet! es ergab sich aus: „fasse Muth!" von selbst. *quoniam vobiscum* ist nicht mit der Vulgata in Parenthese zu setzen, da *verbum* in Vers 6 nicht das Objekt zu *facite* sein kann, und von Hieronymus selbst als Nominativ construirt und mit *spiritus* verbunden wird.

v. 6. Der Herr fährt in seiner Trostrede fort: „Mein Wort und mein Geist wird sein in eurer Mitte." Gott erklärt selbst, was: „ich bin mit euch" sagen wolle, nemlich: „mein Wort und mein Geist, meine Verheissung und meine Wesenheit werden nicht von euch weichen;" darum fürchtet nicht, oder, wie es oben heisst: fasset Muth. Das ist die einzig richtige Auffassung der Vulgata, wie wir sie schon bei Hieronymus finden, nur dass er *verbum* zunächst mit *ego* zusammenstellt und von *spiritus* trennt, während wir das Umgekehrte thaten und *verbum* und *spiritus* in enger Verbindung als die Erklärung von *ego* setzten. Das hebräische אֶת־הַדָּבָר ist nach dem bei Fürst (Handwörterb. S. 43) unter *nro.* 1 aufgeführten Gebrauche der Partikel אֵת zu erklären. „אֵת dient zur Hervorhebung eines Nennwortes als Subjekt am Anfange eines Satzes oder Satztheiles, was durch was selbst betrifft, *quoad*, oder in ähnlicher Weise gedolmetscht werden kann." Er sagt dann weiter über diesen Gebrauch des אֵת vor Subjekten: „Diese ursprüngliche und ziemlich starke Anwendung des אֵת, nachdem seine Bedeutung als Nennwort aufgegeben war, um in gewissen Fällen das Subjekt etwas stärker als durch den Artikel oder זֶה und הַהוּא hervorzuheben, ist oft von den Versionen und Exegeten, verleitet von dem überwiegenden Gebrauche desselben bei dem Objektive verkannt worden." Maurer gibt sich saure Mühe, für אֵת einzig und allein die Bezeichnung des Objekts-Acc. zu vindiciren, weicht aber gerade an unserer Stelle selbst davon ab, und nimmt אֵת in der pur fingirten Bedeutung eines *accus. normae*, also = *secundum*; *ego vobiscum*

sum secundum verbum, quod pepigi etc. Ewald ergänzt vor את־הדבר ein „gedenket (זכרו)", wodurch aber der Zusammenhang zerstört wird. Hitzig gut: „In der That verlangt der Sinn, welchen Haggai offenbar ausdrücken will, dass הדבר auf gleicher Linie mit רוחי stehe.... הדבר ist Epexegese zu אני Vers 4 (vergl. 1 Kön. I, 7); und את hebt das ein vorhergehendes begleitende Nomen als Nominativ hervor (1 Sam. XVII, 34 u. s. w.)." — „Mein Geist," d. i. Gott selbst, so fern er in der Welt wirkt und sie regiert (Hitzig), vergl. Zach. IV, 6. — „Das Wort, welches Gott geschlossen," sind seine oft wiederholten Verheissungen, dass Israel sein erwähltes Volk sein werde, vergl. die Grundstelle: „Wenn ihr höret auf meine Stimme und meinen Bund haltet: so sollet ihr sein mir ein Eigenthum aus allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde. Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk."

v. 7. Wir sind bei der Beschreibung der messianischen Zukunft, welche von diesem Verse an beginnt, mit zwei Momenten derselben, die auch hier vorkommen, schon hinreichend vertraut, nemlich einmal mit der Erwartung der baldigen Offenbarung der messianischen Glorie, dann der schweren und furchtbaren Erschütterungen, die ihr vorangehen und sie einleiten, vergl. Joel II, 28—32. Unser Prophet erklärt die Bedeutung seiner Worte: „Ich erschüttere den Himmel und die Erde und alle Völker," selbst noch Vers 22 und 23. Das Primäre bei dieser Erschütterung sind die Nationen, über die schwere Gerichte ergehen. Der Sturz der heidnischen Weltmächte ist aber nach prophetischer Anschauung immer auch zugleich mit grossen Katastrophen an Himmel und Erde verbunden. Ueber diese gleichsam einleitende Beschreibung bemerkt Hengstenberg (Christol. III, 345) treffend: „Hätte der Prophet ohne weiteres die Verherrlichung der Theokratie durch das Hinzuströmen der Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben angekündigt, so würde seine Verkündigung wenig Eingang gefunden haben. Die Gegensätze waren zu schroff: auf der einen Seite das arme, elende, verachtete Israel, das unter schwer erhaltener Erlaubniss seiner heidnischen Herrschaft eben damit beschäftigt war, seinem Gotte eine ärmliche Hütte statt eines prachtvollen Tempels zu erbauen;

auf der andern Seite das Heidenthum in der Blüthe seiner Kraft, voll Stolzes auf seine eigene und seiner Götzen Macht, Israel und seinen Gott kaum eines Blickes würdigend. Diese Gegensätze konnten nur auf übernatürlichem Wege ausgeglichen werden, durch den Gott im Himmel, der das Gewaltige dem Falle übergibt, und das Niedrige und Elende aus dem Staube emporhebt." — *unum modicum*, die genaue und richtige Nachbildung des hebräischen אחת מעט „noch Eine Wenigkeit," מעט als Zeitbestimmung genommen, deren es nur noch Eine bis zur allgemeinen Erschütterung des Himmels und der Erde gibt. Im Commentare reflectirt Hieronymus auf seine eigene Uebersetzung nicht mehr, sondern gründet seine Erklärung auf die LXX, *ἔτι ἅπαξ*: *Quando primum testamentum dabam, . . . commovi coelum et terram et mare rubrum et desertum, ... nunc autem polliceor vobis, me adhuc semel coelum . . . . commoturum, ut illis commotis moveantur omnes gentes.* Aber Aggäus deutet auf eine solche frühere Erschütterung nirgends hin, und jene am Sinai würde zur Vergleichung schon desshalb nicht passen, weil sie keine Erschütterung der Nationen (der Heiden) war, worauf hier der Nachdruck liegt, sondern nur für Israel bestimmt war.

8. Der heil. Hieronymus hat in der berühmten Stelle: *et veniet desideratus cunctis gentibus*, das hebräische חמדה *abstr. pro concr.* genommen (wörtlich: *veniet desiderium cunctarum gentium*), und auf den Messias gedeutet *(Dominus noster atque Salvator)*, durch den der Tempel verherrlicht werden sollte. Obgleich diese Erklärung von den ältern Gelehrten fast übereinstimmend und, neuerlichst noch von Bade (Christol. III, 201 flgde.), mit grosser Zuversicht vertheidigt wurde, so lässt sie sich doch weder sprachlich noch logisch rechtfertigen. 1) Der Plural ובאו *(et venient)* wäre bei der Beziehung auf den Messias undenkbar; eine Construction, wie: „und sie kommen — der Ersehnte der Heiden," widerstreitet den menschlichen Sprachgesetzen überhaupt; was Bade von einem *plur. majest.* vorbringt, ist eben so verkehrt, als was Andere von einem Plural bei zusammengesetzten Begriffen oder von einer *constructio ad sensum* faseln. Der Messias ist kein Congregat von mehreren Individuen (wie „Volk, Familie u. s. w."), so dass er in seine einzelnen Theile aufgelöst und mit dem *plur. verbi* construirt werden könnte.

2) Die Idee des persönlichen Messias tritt bei den spätern Propheten zwar wieder entschiedener hervor (Zach. III, 8; IX, 9. Mal. III, 1), aber doch nicht als etwas so Bekanntes und Selbstverständliches, dass sie schon bei der leisesten Andeutung in's Bewusstsein gerufen würde; am allerwenigsten kann diess beim ältesten der drei letzten Propheten der Fall sein. Wenn die Zeitgenossen des Aggäus bei dem allgemeinen, so mancher Deutung fähigen Ausdrucke חמדת־כל הגוים an den Messias denken sollten, so mussten sie durch sehr bestimmte Indicien auf ihn geführt werden; aber hier leitet gerade Alles vom Messias ab. Denn 3) es wird keinem Leser entgehen, dass der Plural ובאו im nächsten und natürlichsten Zusammenhange mit dem unmittelbar vorhergehenden Plural הגוים stehe, und die Folge der eben angekündeten Völkererschütterung enthalte. Nichts ist einfacher und sachgemässer, als dass wir übersetzen: „ich erschüttere alle Völker, und sie kommen," sie eilen zur Anbethung des wahren Gottes von allen Enden der Welt herbei. Diese Verheissung ist ganz allgemein prophetischer Natur und passt hier vollkommen in den Zusammenhang. Die Augen von ganz Israel sind auf den Tempel gerichtet: er dünkt ihnen zu verächtlich, als dass Gott Wohlgefallen daran haben könnte. Darauf erwiedert der Prophet: Bauet muthig fort; die Unscheinbarkeit des Tempels wird den Herrn nicht zurückhalten, da zu wohnen, sowie er's euern Vätern verheissen hat, und noch ein Kurzes — so werden alle Völker herbeiströmen, Gott hier anzubethen; sie wird seine dürftige Gestalt so wenig zurückhalten, als sie den Herrn zurückhielt. Ist der eben dargelegte Zusammenhang richtig, so wird uns das auch einen Anhaltspunkt zum Verständnisse von חמדת geben. Aggäus sagt (im Namen Gottes): „Ich werde erschüttern die Völker (Heiden), und sie kommen," und er knüpft daran als nachfolgendes Subjekt eine nähere Bestimmung des Ausdruckes „Völker" in "חמדת, was wir, wie ich glaube, allein richtig mit: „die Auslese der Völker," oder einem ähnlichen Ausdrucke (Rückert: der Ausbund der Völker) nach Ewald und Hitzig übersetzen werden. Diess „Ausbund der Völker (die herrlichsten Nationen)" steht in einem sehr markirten Gegensatze zur Armuth und Verächtlichkeit der äussern Erscheinung des Tempels. Nicht der Auswurf der Völker wird kommen,

sondern gerade die Auswahl. Dass חמדה dieses bedeuten könne, wird kaum Jemand im Ernste bestreiten, denn der allgemeine Begriff: das Wünschenswerthe muss sich überall aus dem jeweiligen Zusammenhange genauer bestimmen, ob es unserm „Schönheit, oder Vortrefflichkeit, oder Kostbarkeit" entspreche. Man kann nun allerdings auch übersetzen: „und die Kostbarkeiten aller Völker werden kommen," aber wir würden bei der engen Verbindung, in der ובאו (*et venient*) zum vorhergehenden גוים (*gentes*) steht, das Hiph. erwarten: והביאו (und sie bringen); der Plural *masc.* vor dem *nom. abst.* חמדה wäre immer hart, und das folgende *implebo domum istam gloria*, tautologisch mit dem eben Gesagten; wogegen bei unserer Auffassung der Fortschritt einfach und sachgemäss ist: „Ich erschüttere die Völker, und es kommen die Erlesenen aller Heiden, und (da) fülle ich an dieses Haus mit Herrlichkeit (durch die Weihgeschenke und Gaben, die sie darbringen)." Der Prophet sagt nicht: „sie werden anfüllen," sondern er schreibt diess Gott zu, weil es von ihm ausgeht und bei der Erschütterung der Völker beabsichtiget war. *gloria* ist die äussere, grossartige Pracht, welche bisher am Tempel so schmerzlich vermisst wurde.

v. 9. Damit gibt der Prophet den Grund an, warum Gott von den Weihgeschenken, welche die Heiden bringen werden, sagen könne: „Ich fülle an;" denn alles Gold und Silber ist sein. Man bringt nur vom Seinigen in den Tempel. Zugleich erklärt *argentum et aurum* das vorige *gloria*, so dass nicht von „geistiger Herrlichkeit" die Rede ist.

v. 10. Dieser zweite Tempel wird durch die Gaben der Völker so herrlich, reich und schön werden, dass er den salomonischen Tempel übertreffen wird, und zwar um so viel, als die messianische Zeit selbst über der davidisch-salomonischen steht. „Und ich schaffe (gebe) Friede," als eine innere und nothwendige Folge der Anbethung des Einen Gottes oder der messianischen Zukunft, Mich. V, 5. Jer. III, 17. Is. IX, 5. Friede ist ein allgemeines Prädikat des messianischen Reiches, steht aber hier noch mit besonderer Beziehung auf: „ich erschüttere die Völker," indem solche Erschütterungen von nun an nicht mehr eintreten, Jerusalem nicht eine zweite Zerstörung durch Feindeshand zu befürchten haben werde. So bewegt sich die ganze Trostrede

schön und passend um den Tempel, der den Israeliten so vielen Kummer machte; die messianische Zeit, von der Aggäus spricht, wird nach ihren Folgen für den Tempel beschrieben: „die erschütterten Völker füllen ihn mit Weihgeschenken, grösser wird seine Pracht sein als die des salomonischen Tempels und von ewiger Dauer. Nichts wird mehr den allgemeinen Frieden stören.“ — הָאַחֲרוֹן (*novissima*, *Vulg.*) kann man nach Hieronymus mit *domus*, oder nach den LXX mit *gloria* verbinden, darnach heisst der Vers: *magna erit gloria domus istius novissima*, *quam prima*. Wie die ältesten Ueberss., so sind auch die neuesten getheilt; Rückert und Arnheim halten zur Vulgata, Ewald und Hitzig zu den LXX, auf den Sinn hat es keinen Einfluss.

v. 11. Neue Ermunterung; drei Monate später, im Dezember. Der Prophet weist durch eine schöne, treffende Vergleichung nach, dass die Eine Sünde, die Vernachlässigung des Tempelbaues, alle ihre übrigen guten Werke ihres Verdienstes in den Augen Gottes beraubt habe. Was sie immer sonst thaten, war todt vor Gott, hatte keinen Werth, weil ihr Zustand ein Gott missfälliger war. Wir haben in dieser prophetischen Darstellung vollkommen die Kirchenlehre von den Folgen jeder schweren Sünde, die den Menschen geistig todt macht und allen seinen übrigen Werken Verdienstlichkeit und Werth nimmt. Aber von nun an, fährt Aggäus fort, da dieses Hinderniss gehoben, Israel wieder in den Zustand der Gnade und Gottwohlgefälligkeit zurückgekehrt ist, wird der Herr auch all ihr Händewerk segnen, alle ihre Gebethe erhören. Die Israeliten seufzten noch immer unter den Folgen ihrer schweren Sünde; die Jahresärndte war missrathen und mit Kummer sahen sie dem neuen Jahre entgegen. Werden ihre Gebethe und Uebungen, die bisher fruchtlos waren, nun einen bessern Erfolg haben? Wer steht ihnen dafür? Auf solche immer aufsteigende Bedenken und Zweifel antwortet der Prophet, indem er ihnen zeigt, wie ihre bisherigen guten Werke erfolglos bleiben mussten, weil sie todt waren vor Gott. Wir sehen leicht, wie passend diese Trostrede gerade für die hier angegebene Zeit war. Denn der ganze Dezember ist von höchster Wichtigkeit für das nächstfolgende Fruchtjahr. „Die Hitze ist in den Herbstmonaten meist noch sehr gross, und auch nachdem der

Frühregen, welcher mitten in der Zeit zwischen dem Herbstäquinoctium und dem Wintersolstitium, etwa sieben Wochen vor Weihnachten fällt, das lechzende Land mit seinen reichen Strömen erquickt hat, bringen die Südwestwinde wieder so milde Tage, dass hier (in Jerusalem) die Zeit um Weihnachten öfters zu den lieblichsten Zeiten des ganzen Jahres gehört. In der Regel fängt es erst gegen die Mitte des Januar an, etwas anhaltender kalt zu werden u. s. w.“ Schubert (Reise in das Morgenland III, 107); vergl. damit Ritter XVI, 480. „Ende Oktober fallen die ersten Regentropfen zur allgemeinen Freude des Landes, ihnen folgen dann periodisch sehr heftige Regenschauer bis in den Dezember. Dann hat sich Alles neu begrünt; der Dezember ist oft nass und kalt; die Südwestwinde treten milder ein, die Weihnachtszeit ist oft die lieblichste des Jahres, und der Januar ist der schönste Frühlingsmonat, bis wieder der Spätregen mit Februar und März mit kalten, feuchten, stürmischen Tagen in dem Frühlingsäquinoctium den neuen Kreislauf beginnt.... Diese Periode ist es, welche alle Zisternen und Quellen und unterirdischen Wasserbehälter für das nächste halbe Jahr mit Vorrath versehen muss.“ Wir müssen uns den Dezember, da Aggäus auftrat, nicht ungünstig denken; aber die verzagten Israeliten getrauten sich kaum, froher Hoffnung zu sein, denn hatten sie nicht schon öfter viel erwartet und wenig bekommen (I, 9)? Ebenso leuchtet uns ein, wie Aggäus so reden konnte, als ob Israel noch unrein, im Zustande der Sünde wäre (Vers 15); denn die Folgen der Sünde waren noch nicht weggenommen, am äussern Zustande des Volkes hatte sich noch nichts geändert. Das konnte und sollte erst von nun an mit dem Jahreswechsel eintreten. Im gegenwärtigen Augenblicke ist nach dem Status, nicht nach seiner Gesinnung Israel unrein vor Gott. — Dass der neunte Monat unserm November oder Dezember entspreche, bemerkt schon Hieronymus zu Vers 19: *nonus est mensis, quem nos Novembrem vel Decembrem dicimus*. Die römische Monatszählung vom März an fiel somit mit der hebräischen zusammen, *November*.

v. 12. Aggäus muss eine genau formulirte Frage über eine gesetzliche Bestimmung an die Priester richten, um die Folgerung und Anwendung recht augenscheinlich und klar darzu-

legen. Wir haben einen Dialog, der ganz in sokratischer Manier gehalten ist. Der Prophet wirft diese Frage nicht um ihretwillen auf, sondern um an ihre, ihm hinreichend bekannte Beantwortung seine Belehrung zu knüpfen. Der Vorgang ist daher historisch, keine allegorisch-poetische Einkleidung. — *interrogare* wird mit doppelten Acc., wie mit *de* (der Sache) construirt. *lex* ist ein bestimmter Fall. Die Frage des Propheten erklärt sich aus Lev. VI, 18—21. Nach der gesetzlichen Bestimmung musste Alles, was mit dem Opferfleische in Berührung kam, wenn z. B. ein Tropfen Blut auf das Kleid spritzte, am heiligen Orte (d. i. im Tempelraume) gewaschen werden, denn es war heilig. Die Schürze, das Gewand, darin man das Fleisch trug, wurde heilig, d. i. musste am heiligen Orte gewaschen werden. Die Frage des Propheten lautet nun dahin, ob diess auch von den Gegenständen gelte, welche vom Kleide, noch ehe es gewaschen wäre, berührt würden, so dass sie in derselben Weise wie das Kleid gewaschen werden müssten, oder bei Speisen dem profanen Genusse entzogen wären und nur von den Priestern an heiliger Stätte genossen werden könnten; und die Antwort lautete: Nein. — „Geheiligtes Fleisch" ist jedes Opferfleisch, dann insbesondere jenes vom Sündopfer, mit dem man öfter umzugehen hatte, weil es an heiliger Stätte von den Priestern genossen wurde. „Im Saume seines Kleides" = in seinem Kleide, indem man den Saum des Kleides in den Händen hält, trägt man die Sache im Saume. *pulmentum*, genau das hebräische נזיד, Gekochtes, Zuspeise, Brei. „Mit dem Saume berühren," d. h. mit dem Kleide, aber so, dass der fremde Gegenstand nicht zugleich auch vom Fleische berührt wird.

v. 14. Anders lautet die Antwort auf die zweite Frage; denn die Verunreinigung durch eine Leiche ging auf Alles über, was der Verunreinigte berührte. Dieser eine Fall steht nicht für jede Verunreinigung (gegenüber der Heiligung) überhaupt, sondern für jene intensivere Verunreinigung, welche einen ansteckenden, inficirenden Charakter hatte, entgegen der einfachen, welche diess nicht hatte, z. B. eine levitische Verunreinigung durch die eheliche Beiwohnung u. s. w. Ueber die mosaische Vorschrift, die hier keiner Erörterung bedarf, siehe Num. XIX, 11—22: „Und Alles, was der Unreine berührt, ist unrein; und

die Person, die ihn berührt, ist unrein bis zum Abend. — ***pollutus in anima***, wörtlich dem Hebräischen nachgebildet und von Hieronymus selbst hinreichend erklärt: ***Immundus in anima dicebatur, qui corpus hominis mortui teligerat.*** Das latein. ***in*** entspricht dem hebräischen ב ***instrumentale***, eine Verunreinigung, die durch eine Seele (die Seele eines Verstorbenen) geschieht. Die Bedeutung dieser Redensart unterliegt keinem Zweifel, aber schwierig ist ihre Entstehung nachzuweisen. Die Grundstelle hat einfach: „Sprich zu den Priestern: an keiner Leiche (wörtlich: Seele) soll er sich verunreinigen (בנפש לא־יטמא)," Lev. XXI, 1; wozu in anderer Stelle das näher bestimmende מת (ein Todter) kommt: „Zu einem Verstorbenen (wörtlich: zur Seele eines Verstorbenen) soll er nicht kommen (על נפש מת לא יבא)," Num. VI, 6. Der ***Nephesch*** ist das animalische Lebensprincip, nicht der Geist (רוח), welches auch nach dem Tode noch in einem Zusammenhange mit dem Leibe bis zu seiner völligen Verwesung gedacht werden konnte. Mit der Verwesung verhauchte sich der ***Nephesch;*** daher man mit der Verwesungsluft auch den ***Nephesch*** des Verwesenden einhauchte, und sich auf diese Weise „durch den ***Nephesch*** (בנפש ***in anima***) verunreinigte (?)". — ***ex omnibus his*** gehört zu ***teligerit, sc. unum, quidquam ex etc.***, die oben benannten Gegenstände: Brod, Wein u. s. w.

v. 15. Nun folgt die Uebertragung auf den Zustand des Volkes Israel, bei welchem der Prophet zunächst allein den zweiten Fall meint, da der erste nur zur Verdeutlichung dessen, was Aggäus mit seiner Vergleichung meine, vorangeschickt war. Das Verständniss des Ganzen kann, so gefasst, keinem Zweifel unterliegen: Es gibt, sagt der Prophet, um von Bekanntem auf Unbekanntes überzugehen, eine Unreinigkeit, welche Alles afficirt, was mit ihr in Berührung kommt, und es gibt eine Unreinigkeit, welche nicht der Art ist, dass sie sich fortpflanzt, sondern die ihrem Subjekte allein anhaftet. Ebenso gibt es eine geistige Unreinigkeit, d. i. Gottmissfälligkeit, welche sich Allem mittheilt, was der Mensch sonst noch thun mag, und eine solche, die nur dem einzelnen Reate anhaftet, die übrigen (guten) Werke aber nicht afficirt. Die Unterlassung des Tempelbaues war ein Reat, und zwar, wie der Prophet hier entwickelt,

jener erstern Art, die ihren sündhaften Charakter Allem aufdrückt, was der Mensch sonst noch thun mag. Da mussten alle übrigen gottesdienstlichen Handlungen, die Opfer, die Feier der Feste, die Gebete u. s. w., wovon die Israeliten nichts unterlassen hatten, erfolglos bleiben; sie waren zugleich unrein geworden. Aber nun, da diess Hinderniss gehoben, werden auch sie wieder Gott wohlgefällig und von seinem Segen begleitet sein. Man könnte nun fragen: warum Aggäus nicht auch beim ersten Falle das Beispiel von levitischer Verunreinigung (der ersten, niedersten Stufe) hergenommen habe, sondern gerade wie es scheine vom Gegentheile, von der Heiligung. Wir werden darauf erwiedern, dass der Gegensatz nur scheinbar sei, indem die Leichenbestattung eine Gott wohlgefällige Handlung ist, wie die Darbringung eines Opfers. Die durch das Opfer geheiligten Dinge wurden dem profanen Verkehre nicht mehr und nicht weniger entzogen, als die durch die Todtenberührung verunreinigten Dinge dem heiligen Dienste. Der Missbrauch beider war ein Sacrilegium. Wir dürfen nicht übersehen, dass es sich beim ersten Beispiele nicht um das Opferfleisch handelt, so wenig als beim zweiten um den Todten, sondern um das Kleid (die Schürze), darin das Fleisch liegt. Dieses wird geheiligt, aber so, dass es seine Heiligkeit (d. i. die Unfähigkeit, ohne Sacrilegium zu profanem Gebrauche zu dienen) nicht mittheilt; der durch eine Leiche Verunreinigte wird unrein (d. h. unfähig, ohne Sacrilegium zum heiligen Dienste verwendet zu werden), aber so, dass er diese seine Unfähigkeit auf Alles überträgt, was er berührt. Brod und Wein wurden dadurch unfähig, im Tempel dargebracht zu werden, sie waren vom heiligen Dienste ausgeschlossen, vergl. Os. IX, 4. Der Umstand, dass die levitische Verunreinigung jenes ersten Grades nur Geschlechtszustände betrifft, mag ihn bewogen haben, das Beispiel anderswoher zu nehmen. Wir wollen darauf zwar keinen Nachdruck legen, aber es ist doch gewiss, dass nicht gerade alle Propheten, ohne desswegen prüde zu sein, von solchen Dingen mit der nackten Ungenirtheit eines Ezechiel reden mussten. — Weniger entsprechend scheint mir die gewöhnliche Erklärung, welche sich kurz und bestimmt schon bei Vatablus findet, und von da in die meisten spätern Commentare überging: *Quod sacerdotes et populus habeant*

altare, et oblationes super altare offerant, non tamen propterea sanctificantur: quia licet altare sanctificat oblationem, non oblatio offerentem. Sed contra, quod offerentes polluti sint, (peccato inobedientiae ....) polluunt oblationem et oblatio altare. Ich sehe nicht ein, wie der Prophet zu seinem ersten Beispiele gekommen wäre, wenn er so etwas hätte sagen wollen: denn dass der Altar die Gabe, nicht aber die Gabe den Geber heilige, ist eben so unbiblisch, als dass der Altar die Gabe und diese den Geber heilige, wenn die Vorbedingungen dazu fehlen. Dann war diese Art der „Heiligung" nichts Wünschenswerthes, sondern etwas, das man so viel als möglich vermied wegen der Gefahr des Sacrilegiums. Man musste also nur wünschen, dass diese Heiligung sich vom Kleide nicht weiter verpflanze, wie bei dem durch eine Leiche Verunreinigten, wo es aber nicht eintraf. Die fragliche Anwendung vom heiligen Fleische u. s. w. versteht sich nicht von selbst, Aggäus hätte sie also wohl auch für seine Zuhörer gemacht, wie er mit dem zweiten Falle that, wenn sie eine selbstständige Bedeutung gehabt hätte. — *sic*, also, d. i. ein also Verunreinigter ist diess Volk. „Werk ihrer Hände," nicht im weitesten Sinne, sondern darauf bezüglich, was sie sonst an der heiligen Stätte thaten. Der Bau im Grossen wurde unterlassen, aber kleine Nebendinge, welche man nur zu hoch anschlug, gab es immer zu thun. *ibi*, daselbst, *sc.* an der heiligen Stätte, auf dem Altare, wie sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt.

v. 16. „Und nun," wenn sie das in's Auge fassten, würden sich zwei Dinge von selbst erklären: 1) warum sie bisher keinen Segen von all ihrem Thun haben konnten, und 2) warum sie das für die Zukunft nicht mehr besorgen dürften. „Und nun" schauet auf die Tage zurück, welche seit eurem Aufenthalte dahier verflossen, ihr werdet nun verstehen, warum Alles so kommen musste. „Richtet euer Herz," euer Augenmerk, euren Verstand (das Herz als Sitz der Einsicht und des Verstandes) auf die Zeit von diesem Tage an und weiter zurück. „Ehe gelegt wurde" gehört zu „von diesem Tage an", als dessen nähere Bestimmung; denn der Prophet meint hier nicht die allererste Grundlegung des Tempels, sondern jene Zeit, da die Juden auf seine Ermahnung

hin von Neuem am Tempelbaue angefangen hatten. Bis wie weit sie zurückschauen sollten, wird nicht angegeben, indem sich diess von selbst versteht.

v. 17. Damit folgt eine Schilderung dieser Zeit, wie wir sie schon kennen. Sie werden nun diese Missstände, die sie trafen, nach ihrem Grunde und ihrer Ursache erkennen. — *cum accederetis* hat Hieronymus enge mit dem Vorhergehenden verbunden, daher auch das zweite Verb. im Conjunctiv steht: „Gedenket der Zeit, da ihr tratet zu einem Garbenhaufen von zwanzig Schäffel und deren zehn wurden." Erst im zweiten Versgliede hat er diese enge Verbindung gelöst, und *et fiebant* als Nachsatz zu *(cum) intraretis* genommen. Er hat מהיותם בא (nach den LXX ὅτε) kurz und frei mit *cum accederetis* übersetzt, den hebräischen Satz aber wahrscheinlich anders construirt, als jetzt gewöhnlich geschieht; er betrachtete nemlich מהיותם als coordinirt zu מן־היום und in gleicher Abhängigkeit von שימו־נא, das Suff. ם nahm er zugleich als Subjekt von בא, das er durch die zweite Person auflöste, so dass der volle Satz lautete: מהיותם אשר באו „Richtet euer Augenmerk (auf die Zeit) vom Tage an . . . von eurem (ihrem) Sein an, dass ihr ginget (dass sie gingen) . . . ., und dass wurden." Jetzt wird das Suff. ם auf יום bezogen und mit dem Folgenden בא verbunden: „Seit ihrem (diesem Tage) Bestehen ging man u. s. w." Ewald: „so oft man kam, wurde es;" Hitzig: „seit sie waren, man kam u. s. w." — *acervus*, Haufe, vorzugsweise Getreide, hier das Getreide im Halme, der Garbenhaufe. *modiorum* gut zu *viginti* ergänzt; eben so müssen wir im Hebräischen das gang und gebe Getreidmaass ergänzen, ob Epha oder Sea (der dritte Theil eines Epha) ist gleichgiltig, nur müssen wir uns gegen die Zuversichtlichkeit Hitzig's erklären, wenn er sagt: „Nicht Epha; denn so ungeheure Garbenhaufen schichtete man schwerlich." Das Epha war der zehnte Theil eines Kor, dieser aber etwas mehr als 1¼ bayr. Schäffel, so dass ein Epha vielleicht gerade dem bayr. Metzen entsprach, also nichts weniger als ein grosses Getreidmaass war, vergl. Os. III, 2. *lagena*, die Flasche zum Weine, hier zur Bezeichnung des Maasses, wie auch wir denselben Ausdruck gebrauchen; in seinem Commentare hat er

amphora, ein grösseres Maass (2½ *amph.* = 1 Eimer) gewählt, was den LXX (*μετρητής*) näher liegt, er scheint seine Maassbestimmung von den Rabbinen überkommen zu haben, denn der Chaldäer hat גרב, dessen Grösse der Talmud zu zwei סאה bestimmt, vergl. Buxt. *s. v.* גרב fol. 468. Der *μετρητής* war dem Epha gleich. Das hebräische פורה kommt nur mehr Is. LXIII, 3 vor, wo es „Kelter" bedeutet (vergl. die Lexx.), hier muss es nach dem Zusammenhange und dem Zeugnisse der ältesten Ueberss. (mit Ausnahme des Syrers) ein Maass sein, aber welches? können wir auch nicht annähernd bestimmen. — Der Sinn des Verses ist einfach: Die Aerndte-Hoffnungen wurden so getäuscht, dass man vom Getreide die Hälfte, vom Weine nicht einmal die Hälfte der Einschätzung gewann.

v. 18. enthält Einen Grund, warum die Aerndte gar so gering ausfiel, einen zweiten s. I, 10. Der Vers ist fast wörtlich aus Am. IV, 9: „Keiner war u. s. w.," d. i. Keiner kam zur Einsicht, warum sie solche Missgeschicke träfen. — *omnia opera*, ein zweiter Acc. zu *percussi* zur nähern Bezeichnung, woran sie Gott schlug: „Ich schlug euch an eurer Hände Werk (Feldarbeit)." *non fuit in vobis*, statt אֶתְכֶם nach Hieronymus אִתְּכֶם (mit euch), ebenso Rückert: „und Keiner unter euch." Hitzig: „אין regiert nach Regel den Acc.; und vor einem Particip würde אינכם gesagt sein. Der Sinn der Formel erhellt aus Am. a. a. O., vergl. Sach. I, 3. Hos. III, 3. 2 Kön. VI, 11. Die Vulgata: *et non fuit in vobis* (אִתְּכֶם) *qui reverteretur etc.* Diess wäre: ואין בכם אשר וגו; und so stark will sich Haggai schwerlich ausdrücken." Aber wie sollte אין den Acc. nach Regel regieren, da wir dafür kein Beispiel haben, und אין gerade immer mit dem Suff. selbst verbunden wird? Vergl. die zahlreichen Stellen, Gesen., *thesaur.* I, 82: אינני, אינך, אינכם, אינם u. s. w. Die Construction mit dem Inf. kann aber nicht hieher bezogen werden, denn der Inf. ist kein Acc., sondern Nominativ. Wir werden also את nach oben Vers 5 erklären müssen. Ewald: „אין אתכם als genügte die ganz unmittelbare Unterordnung des *pron. suff.* bei אין nicht, für אינכם." Zu *aerugo* siehe Am. *l. c.*

v. 19 und 20. Bei diesen beiden Versen müssen wir zuerst

den Sinn der Vulgata feststellen. Darnach fordert Aggäus das Volk auf, sein Augenmerk von diesem Tage an auf die Zukunft zu richten. Noch steht das Korn nicht im Halme, und gewähren die Bäume kein versprechendes Aussehen, ihr habt noch kein äusseres Unterpfand, dass eine Wendung der Dinge eingetreten ist; aber von nun an werde ich segnen. Die Frage *numquid jam* entspricht dem direkt verneinenden, folgenden *adhuc non*. עוד (von Hieronymus mit *jam* gegeben) ist der gegenwärtige, noch dauernde Augenblick: העוד „ist in dieser Zeitdauer?" *numquid nunc = numquid jam?* Das zweitemal las er wieder עֹד defektive geschrieben statt des dunkeln masorethischen עַד *(usque)*, daher seine Uebersetzung *et adhuc*. Zu *in germine* bemerkt er: *quod melius Hebraice dicitur, in folliculo, ut thecam frumenti significet.* Er hat somit das hebräische מגורה (Wohnung, Speicher, גור) im bildlichen Sinne von der Kapsel, darin das Korn eingeschlossen ist, gedeutet, da *folliculus* Balg, die Hülse des Getreides ist; also: ist das Getreide schon in seiner Hülse? In gleicher Weise spricht er sich auch über die weitere Bedeutung von *floruit* (= im guten Zustande sein) aus, da im Dezember von keinem Blühen der Bäume die Rede sein kann: *Numquid vinea et ficus et malogranatum et lignum olivae florem suum dederunt? ut ex flore intelligatur et fructus. Utique nono mense (ut diximus) Decembri futurarum nulla signa sunt frugum.* Als Grund nun, warum Aggäus so rede, fügt er an: *Ne igitur dicatis hoc me prudenti ratione conjicere; et futuram foecunditatem de floribus arborum herbisque segetum suspicari, ecce nulla signa sunt, et tamen ego praedico vobis, quia coepistis aedificare Templum meum ad benedictionem meam, frugum omnium foecunditatem.* Der erstere Vers (19) kann übereinstimmend mit Hieronymus aus dem Hebräischen erklärt werden, da מעלה (doppelsinnig) „vorwärts *(in futurum)*", wie „rückwärts *(supra)*" übersetzt werden kann, und "למן היום" vom zweiten שימו לבבכם regiert ist: „Richtet euer Herz zu vom Tage an, da gegründet wurde." Unter den neuern Erklärern hat sich Hitzig der Vulgata wieder angeschlossen. Aber Vers 20 werden wir kaum nach Hieronymus geben dürfen, indem es doch zu gewagt scheint, מגורה bildlich von der Hülse (dem Häuschen) des Kornes

zu deuten, obgleich das Hebräische bisher noch keine sichere Deutung gefunden hat, und seine (des Hieronymus) Erklärung einen zwar nüchternen, aber doch klaren und passenden Sinn gibt. — Lieber möchte ich indess, in Rücksicht auf den Grundtext allein in Vers 19 מעלה wie das erstemal mit *supra* geben: „Richtet euer Augenmerk von diesem Tage an und weiter zurück;“ denn hätte Aggäus *in futurum* (vorwärts) sagen wollen, so würde er והלאה gesetzt und ועתה von Vers 16 wiederholt haben: „Aber nun richtet euer Augenmerk auf das, was kommen wird.“ Das ganz verbindungslose שימו־נא weiset nur auf eine Wiederholung hin, gerade wie oben I, 5 und 7. Dagegen ist "למן היום" nicht als der Zeitpunkt zu betrachten, bis wohin sie schauen sollten: „von .... bis zu,“ denn der Prophet hält alles Vorhergeschehene für keinen Tempelbau, und יסד heisst nicht ausschliesslich den „Grundstein legen“, sondern „gründen“ überhaupt, was auch vom Fortbaue eines Hauses gilt, so dass es vollkommen parallel zu "שום אבן" steht. Der Zeitpunkt, wie weit sie zurückschauen sollten, verstand sich hinreichend von selbst. Vers 20 (19) werden wir nun ebenso parallel zu 17 (16) nehmen müssen, wie 19 (18) zu 15 (14). Wenn man nicht die Hälfte von dem erhielt, was man erwartete, und die Erwartung nach dem Stand der Frucht nicht gross war, so wird man kaum die Aussaat eingebracht haben. In Rücksicht darauf ist die Uebersetzung Ewald's: „war denn noch die Aussaat in der Scheune,“ wie am genauesten (זרע Saat, Saamen), so auch am entsprechendsten. Nicht das zur Saat nöthige Korn hatten sie geärndtet. Zur Missärndte kam dann noch der Ausfall der Wein-, Feigen- und Olivenlese: „und auch (sogar, selbst) der Weinstock ... trug nicht,“ נשא unser „tragen“ bei den Bäumen, wo auch wir den Acc. *obj.* weglassen. "ועד" wörtlich: „und bis zum Weinstocke,“ dann *adverb.* zur Bezeichnung der Steigerung (vergl. Fürst, Schulwörterb.), wobei indess die Grundbedeutung nicht verloren geht.

v. 21. Die letzte, noch an demselben Tage dem Zorobabel gegebene Verheissung schliesst sich enge dem: „von heute werde ich segnen“ an. Dieser Segen soll nemlich auch nicht durch [illegible] hereinbrechende Katastrophe, da Gott Himmel und

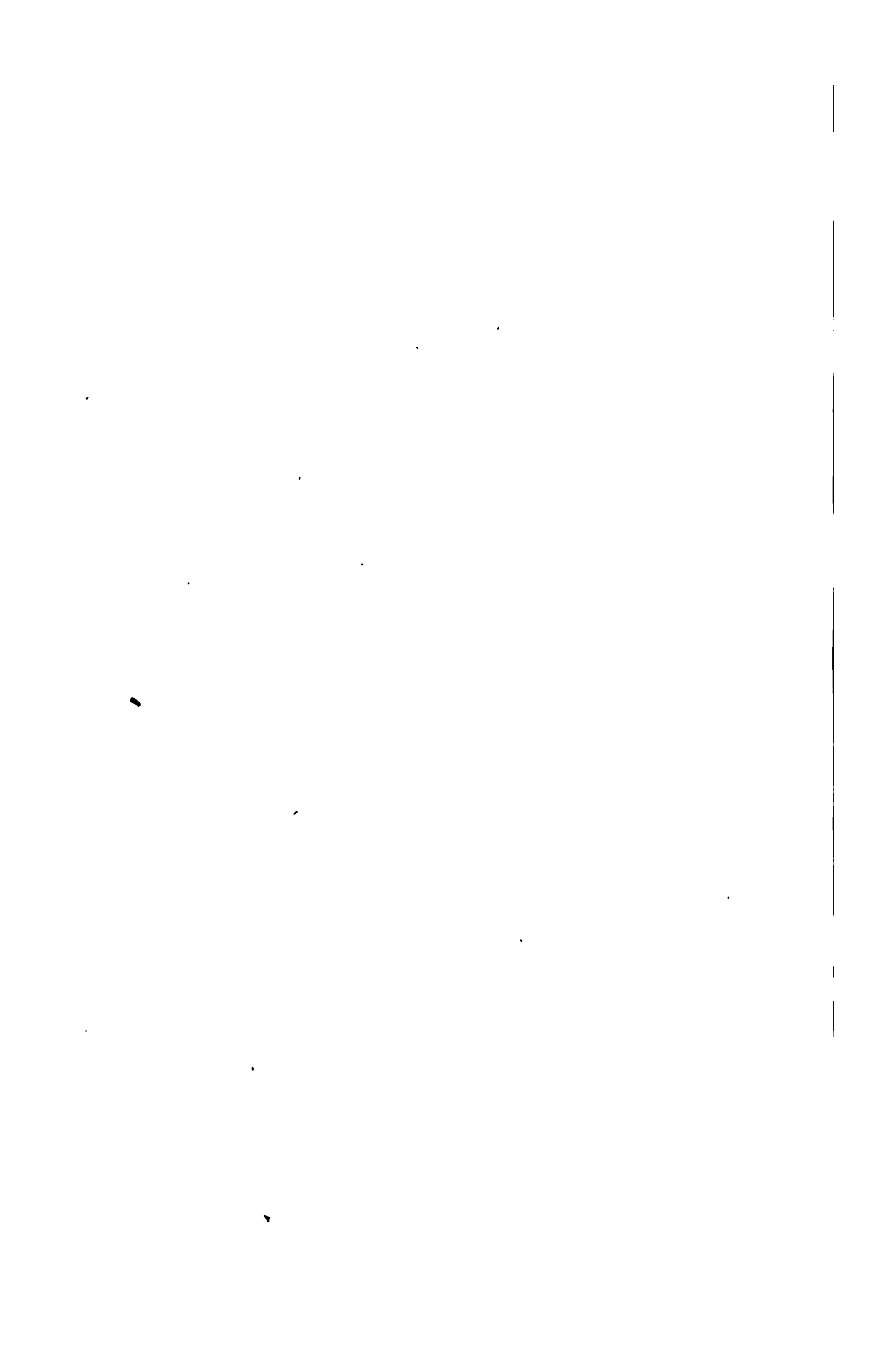
Erde erschüttert (oben Vers 7), unterbrochen werden. Da wird ihn der Herr bewahren wie seinen Siegelring. Weder Menschen noch feindliche Naturkräfte werden Israel von nun an schrecken und beunruhigen. Die Rede ergeht an Zorobabel, weil er das Haupt des Staates ist, mit ihm aber zugleich an das ganze Volk. Zur Zeit, da der Herr alle Welt erschüttert, wird Israel ruhig und bewahrt sein, wie ein Siegelring am Finger.

v. 23. *Solium*, der unbestimmte Sing. statt des Plur., „Alles, was Thron heisst.“ *regni gentium* eben so; im Hebräischen steht da der Plural, von Hieronymus ממלכות gelesen. *ascensorem ejus* zu *quadriga* ist „der Wagenlenker“. *descendent*, wörtlich dem ירד nachgebildet: „zusammenstürzen, fallen, umkommen (Gesen. *thesaur. s. v.* nro. 2).“ — *vir gladio etc.*, d. i. Einer durch das Schwert des Andern. Bei diesen Kämpfen wird Israel verschont bleiben und ruhig sein.

v. 24. „Ich werde dich nehmen und setzen,“ d. i. machen. Während Gott die Nationen furchtbaren Erschütterungen preisgibt, macht er Israel wie zu einem Siegelringe; er zeichnet es aus, hält es werth, beschützt, behüthet es wie seinen Liebling. Zum Bilde vom Siegelringe vergl. Hohel. VIII, 6: „O lege mich wie einen Siegelring auf dein Herz, wie einen Siegelring an deinen Arm.“ Jer. XXII, 24: „Wäre Konjahu ... ein Siegelring an meiner rechten Hand, so wollt’ ich dich von dannen reissen.“ Ganz dieselbe Verheissung dem Sinne nach enthält die herrliche Stelle Is. XXVI, 20 — XXVII, 6: „Auf, mein Volk, geh’ in deine Kammer, schliess hinter dir deine Thüre: verbirg dich eine Weile, bis vorüber ist der Zorn. Denn sieh’, der Herr zieht aus von seinem Orte, zu strafen die Bosheit der Erdbewohner an ihnen, da wird aufdecken die Erde ihr Blut, und nicht länger ihre Todten verborgen halten. An jenem Tage wird der Herr heimsuchen mit seinem Schwerte, dem harten und grossen und gewaltigen, den Leviathan .... und wird tödten das Ungeheuer im Meere. An jenem Tage wird man also singen vom edlen Weinberge: »Ich, der Herr, bin sein Hüther, tränk ihn allezeit: dass Niemand ihn antaste, hüth’ ich ihn Tag und Nacht u. s. w.«“ Schon aus dieser Parallele sehen wir, dass die Verheissung Gottes dem Volke, weniger

der Person des Zorobabel gilt. Besondere Beziehungen auf den Messias, dessen Vorbild Zorobabel sein soll, liegen in der prophetischen Stelle selbst nicht, und wir brauchen auch keine darin zu suchen, da ihr einfacher Inhalt tröstend und erhebend genug ist. Was Gott dem Volke Israel hier verheisst, thut er an jeder gläubigen Seele; sie ist ein Siegelring an seiner Hand.

Zacharias.



Einleitung.

§. 1.

Zacharias *), ein Sohn des Barachias und Enkel des Addo (Iddo) aus priesterlichem Geschlechte, war ein Zeitgenosse des Aggäus, und nur um zwei Monate später berufen. Die letzten zwei kleinen Reden des Aggäus fallen in den neunten Monat des zweiten Jahres der Regierung des Königs Darius, die erste Rede unsers Propheten noch in den achten Monat, so dass also beide Propheten nicht bloss gleichzeitig, sondern auch gemeinsam weissagten. Aus Neh. XII, 4 erfahren wir, dass Addo eines der Häupter der vierundzwanzig Priesterfamilien bildete, welche mit Zorobabel und Josue aus Babylon gekommen waren. An derselben Stelle XII, 16 wird ferner Zacharias als Nachfolger des Addo bezeichnet, und bei Esra V, 1; VI, 14 heisst er desshalb geradezu dessen Sohn [statt Enkel] **). Man mag

---

*) *Zacharias*, זכריה, *μνήμη κυρίου*, *i. e. Memoria Domini*, Hieronymus zu Joel *(praef.)*, ebenso zu Zach. I, 1 selbst, wo er alle drei Namen also erklärt: *Zacharias interpretatur memoria Domini: Barachia benedictio Domini, Addo testimonium ejus.*

**) Das veranlasste die LXX zur irrthümlichen Uebersetzung: *τὸν τοῦ Βαραχίου υἱὸν Ἀδδώ*, was auch Hieronymus adoptirte *(filium Barachiae, filium Addo)*, nicht so die Vulgata: *filii Addo)*, ohne sich über diese befremdliche Art, den Vater zweimal anzugeben, auszusprechen. Er scheint Barachias für einen blossen Beinamen des

daraus folgern, dass Barachias früh starb oder sich überhaupt durch nichts besonders bemerklich machte; alle Schlüsse aber, die man daraus für unsern Propheten ziehen wollte und in der That zog, sind illusorisch und von vorne herein abzuweisen. *) So z. B. dass er in früher Jugend als Prophet aufgetreten sein müsse, wozu man noch II, 4 und den ganzen ersten Abschnitt seines Buches, der von einer jugendlichen Phantasie zeuge, als Beweisgründe fügte (vergl. Hävernick und Hengstenberg, Beitr. I. S. 385). Wenn wir Vision von Phantasiegebilden unterscheiden, so werden wir im Gegentheile nur eine sehr einfache und nüchterne, rhythmuslose Darstellung des Gesehenen finden. Ein phantasiereicher Jüngling, ein Habakuk oder Nahum, würde den gewaltigen poetischen Stoff, der in diesen Visionen lag, ganz anders aufgegriffen und behandelt haben. Hävernick hat den Ausspruch Ewald's: „dazu zeichnet diesen Propheten eine jugendliche, sehr üppige und bewegliche Einbildung aus, und schafft das, was ihn gänzlich von Haggai trennt und was der Hauptteil des Buches wird, die Darstellung einer Reihe sehr kunstvoll und scharf gezeichneter Gesichte (II, 522)" zu begierig festgehalten, um damit seine Hypothese zu unterstützen, dabei aber ganz übersehen, dass Ewald die Visionen des Propheten für pure Erfindungen hält, und somit sein Lob auf Voraussetzungen gründet, welche Hävernick so wenig zugestehen

---

Addo gehalten zu haben, der wegen seiner Bedeutung ausnahmsweise dem andern beigefügt wurde: *Qui (sc. populus) habebat memoriam Domini; et propter memoriam, benedictionem; et ob benedictionem, testimonium: idcirco ad eum Zacharias filius Barachiae filius Addo mittitur.*

*) Hävernick: „Nach der Stelle des Neh. folgte er (Zacharias) seinem Grossvater in seinem Amte erst unter dem Nachfolger Josuas, dem Hohepriester Jojakim. Auch wird er hier nicht mehr mit dem Prädikate הנביא näher bezeichnet. Wir urtheilen demnach, dass er in seinen früheren Jahren sein prophetisches Amt verwaltet, in spätern aber seinem priesterlichen Berufe obgelegen habe." Nehemias (XII, 4, 12, 16) sagt nur, dass Zacharias gleichzeitig mit Jojakim Priesterhaupt war, nicht dass er's unter ihm erst geworden. Ferner: konnte Zacharias nicht Prophet und Priester zu gleicher Zeit sein? wie sollte Eins das Andere ausschliessen?

wird, als wir es thun. Noch schwächer ist die Berufung auf II, 4, vergl. Hengstenberg: „wonach Sacharja den ersten Theil, dessen Weissagungen nur durch einen Zeitraum von einigen Jahren getrennt sind, als Jüngling verfasste *(l. c.)*.“ Denn der urgirte Ausdruck נער (*puer*, Jüngling) beweist nichts, weil jeder Diener und jeder Mann (jung oder alt) נער genannt werden kann, indem es ganz in demselben weiten Sprachgebrauche wie *παῖς*, *puer* und zum Theil *garçon* vorgefunden wird. Zum Ueberflusse bezieht sich aber diese Stelle gar nicht einmal auf Zacharias, sondern auf einen Engel in der Vision.

Aus der symbolischen Handlung, welche er am Hohepriester Josue (Jesus) vornimmt, VI, 9—15, und aus der Entscheidung, die er auf eine wichtige, den Priestern vorgelegte Frage gibt, VII und VIII, schliessen wir gewiss mit grösserem Rechte, dass er bereits in der vollen Reife des Mannesalters stand, wofür auch der Umstand spricht, dass wir uns in der nachexilischen Periode nur schwer einen Jüngling als Propheten von einem solchen Einflusse denken könnten. Aber wir wollen auch darauf, obgleich es das Wahrscheinlichere ist, keinen Nachdruck legen, sondern sprechen diese Ansicht nur aus, um falsche Voraussetzungen, die man wie Thatsachen hinstellte und selbst zu Beweisführungen anwendete, zurückzuweisen. Wir wissen von Zacharias somit nur, wer er war und wann er weissagte, alles Uebrige gehört in das Reich blosser Möglichkeiten, denen wir auf die Erklärung keinen Einfluss gestatten dürfen.

Die Legende über Zacharias ist reich: schon die Berufung Jesu auf einen Propheten Zacharias (Matth. XXIII, 35) gab zur erweiternden Sage Veranlassung. Er soll noch im Exile Wunder gewirkt, die Geburt Josue's sowie den Sieg des Cyrus über Krösus vorausgesagt haben, und schon betagt mit Zorobabel und den ersten Heimkehrenden nach Jerusalem gekommen sein, wo er in hohem Greisenalter starb und neben Aggäus begraben wurde. Andere Sagen entstanden aus einer offenbaren Vermengung unsers Zacharias mit jenem früheren gleichnamigen Propheten, dessen 2 Chron. XXIV, 20—22 erwähnt wird u. s. w., vergl. Carpzov (*Introd.* II, 439 flgde).

§. 2.

Das Buch seiner Weissagungen zerfällt gleich denen des Isaias in zwei scharfgeschiedene Theile, mit denen sie auch sonst nach ihrem Habitus eine höchst merkwürdige Aehnlichkeit haben. Gerade wie bei Isaias bildet der zweite Theil des Zacharias (IX—XIV) ein zusammenhängendes, vom ersten Theile völlig unabhängiges Ganze, mit einer Verschiedenheit der Auffassung und Diction, die beim Erstern kaum grösser ist. In der nemlichen Weise gehört der erste Theil (wie bei Isaias) der Geschichte an, und beruht auf bestimmten, angegebenen Grundlagen und Vorgängen, die beim zweiten ganz und gar fehlen. Wegen dieser Uebereinstimmung hatten auch Beider Weissagungen dieselbe Anfeindung von Seite der neuern Kritik erfahren.

Die erste Hälfte unsers prophetischen Buches, auf historischer Basis beruhend, bildet in ihren einzelnen Bestandtheilen kein Ganzes, sondern berichtet einfach, was der Prophet zu der und der Zeit, oder unter den und den Verhältnissen gesprochen, gesehen und gethan habe, sei es, dass wir diess im Detail oder vielleicht nur nach seinen wesentlichen Momenten erfahren. Diese Beobachtung, die thatsächlich feststeht, wird uns vor dem verkehrten Bestreben bewahren, auf künstliche und unnatürliche Weise eine Einheit herzustellen, wo keine zu suchen ist. Wir werden also nicht versucht sein, z. B. I, 1—6 als eine Einleitung zu den folgenden Visionen, mit denen die Stelle gar nichts gemein hat, auszugeben, wie so vielfach geschieht, sondern wir werden die Worte einfach als ein selbstständiges Orakel betrachten, was die neue Zeitangabe Vers 7, welche eine zweite Rede einleitet, deutlich genug bekundet. Wir werden ebensowenig Veranlassung haben, VI, 9 flgde mit den vorhergehenden Visionen zu vermengen, sondern das prophetische Wort mit Ergebung in seinen klar vor uns daliegenden Inhalt so annehmen, wie es sich uns gibt als den Bericht über einen symbolischen Vorgang. Wenn die einzelnen Stücke auf diese Weise wohl ungleichartig werden, verschieden an Umfang und Inhalt, so können wir mit Zacharias so wenig rechten als mit Isaias, dessen Weissagungen bald nur aus einigen wenigen Versen bestehen, bald durch eine ganze Reihe von Capiteln fortgehen.

Wir können in der That in diesem ersten Theile vier Abschnitte unterscheiden: 1) eine kurze Ermunterung und Mahnrede an das Volk (zweites Jahr des Darius, achter Monat) I, 1—6; 2) acht Visionen (drei Monate später) I, 7—VI, 8; 3) eine symbolische Handlung (ohne Zeitangabe) VI, 9—15; 4) eine Entscheidung auf die Frage wegen des Fastens (viertes Jahr des Darius, neunter Monat) VII und VIII.

Die erste Vision hat einen vorbereitenden Charakter; sie unterscheidet sich schon dadurch von den noch folgenden, dass sie (in den vier Reitern) eine bestehende, geschichtliche Thatsache symbolisch darstellt, von der die Verheissung Gottes erst ausgeht. Der Hauptnachdruck in dieser Vision liegt auf der Verheissung, welche dem Propheten durch den Engel des Herrn in den Worten I, 14—17 gegeben wird. Erst die übrigen sieben Visionen enthalten in ihren symbolischen Vorgängen selbst Prophetieen und zwar im engsten Anschlusse an die so eben gegebene Verheissung, deren Erfüllung sie in zwei Hauptgruppen darstellen, indem die Vision zwei, drei und acht den Schutz Gottes nach aussen, Vision vier, fünf, sechs und sieben Gottes Thätigkeit und Fürsorge nach innen (die Umgestaltung und Heiligung Israels) abbilden.

Die VI, 9—15 berichtete symbolische Handlung beruht auf einem religiösen Bedenken gegen die Juden in Babylon, das durch sie gehoben werden sollte, wie jenes zweite in Betreff der Fasttage durch eine direkte prophetische Belehrung (Cap. VII und VIII). Der erste Vorgang fällt wahrscheinlich mit dem Eintreffen der Erlaubniss zum Tempelbaue Seitens der persischen Regierung zusammen, der zweite mit der nahen Vollendung des Baues selbst. Doch findet sich bei der symbolischen Handlung keine Zeitangabe, da solche Bedenken öfter laut werden konnten, und die Zeit für die Sache selbst gleichgiltig war, wogegen sie im zweiten Falle wesentlich mit in den Bericht gehörte. Denn eben weil der Tempel seiner Vollendung nahete, wagte man die Frage, wie es nun mit dem Fasten zu halten wäre. Ohne Zeitbestimmung entbehrte diese Frage ihrer wesentlichen Begründung. Die so vielfach missverstandene Antwort des Propheten haben wir an Ort und Stelle in der Erklärung beleuchtet; auf sie müssen wir auch in den andern bisherigen Angaben über die Visionen

u. s. w. verweisen, die hier nur angedeutet werden konnten, um nicht in lästige Wiederholungen zu verfallen.

§. 3.

Der zweite Theil (IX—XIV) versetzt uns plötzlich in eine ganz andere Umgebung. Statt mit der Gegenwart oder Vergangenheit beschäftigt sich der Prophet fast ausschliesslich mit der Zukunft Israels. Indem aber viele Erklärer diess übersahen oder grundsätzlich läugneten, wurden sie nothwendig dahin getrieben, die Orakel selbst dem Zacharias abzustreiten; denn gehören sie ihm an, dann können sie nur die Zukunft zum Gegenstande haben. Es bleibt hier kein dritter Fall: entweder handelt unser Buch von der Zukunft, oder nicht. Im ersten Falle kann Zacharias dessen Verfasser sein, im zweiten nicht. Jene Gelehrten nun, welche das Erstere in was immer für einem Sinne zugaben, erkannten leicht auch diesen zweiten Theil als Werk des Zacharias, wofür es die heil. Urkunde ausgibt, so z. B. de Wette, während die Andern ein solches Zugeständniss gar nicht machen können. Gegen diese wollen wir auch nicht argumentiren, denn was vermögen Beweisführungen über das Schlagwort: „Das ist nicht möglich"?

Alle positiven Gründe für die Aechtheit unserer prophetischen Schrift haben das Zugeständniss ihrer Möglichkeit zur Voraussetzung. Der stärkste und eindringlichste Beweis wird hier freilich nicht zur Sprache kommen, da er das Resultat der Erklärung selbst ist; die übrigen Gründe, welche an dieser Stelle erörtert werden können, lassen sich in folgende Hauptpunkte zusammenfassen: Inhalt, Zusammengehörigkeit seiner einzelnen Theile, Anknüpfung an ältere Orakel, Form und Verwandtschaft mit dem ersten Theile, endlich die Gründe ihrer Verschiedenheit.

1. Inhalt. Der Prophet beginnt mit der Schilderung schwerer Strafgerichte Gottes, welche über die heidnische Welt hereinbrechen. Alle Völker kommen zur Erkenntniss des Einen wahren Gottes und werden unter dem messianischen Scepter zu ewiger, glückseliger Eintracht verbunden (IX, 1—10). Die Gerichte des Herrn bestehen in grossen Völkerbewegungen, die nicht von den Juden, sondern, wie der Prophet anzudeuten scheint, von

den Griechen ausgehen, aus denen aber Judäa siegreich hervorgeht. Das Volk Gottes überwindet im letzten, gewaltsamen Völkerkampfe, denn „der Herr wird über ihm erscheinen und wie der Blitz sein Geschoss hervorbrechen (IX, 11—17)“. Zwar hat Juda leider noch nicht Vertrauen genug; verkehrte Rathgeber führen es vielfach irre, aber der Herr hat's beschlossen, sie zu entfernen, denn in Gnade sucht er sein Volk heim (X, 1—3). Da werden sie erstarken und ihre Feinde niedertreten, und erröthen werden die Rossebesteiger, denn der Herr ist mit Israel (4, 5). Er vergisst dabei in seiner Güte derer nicht, die noch in der Zerstreuung sind. Auch sie stärkt und erhält er wunderbar in ihrer Nationalität an allen Orten ihrer Verbannung, und führt sie unter grossen Zeichen und Machterweisungen zu ihren Brüdern und in das Land ihrer Väter zurück (6—12). Soweit der erste Abschnitt des prophetischen Buches.

Der zweite beginnt mit einer Parabel, die einen kurz zuvor bloss angedeuteten Zustand des Volkes (X, 3) in ein neues Licht stellt und damit die Grundlage zu den nächst folgenden Anschauungen und Voraussichten bildet. Ihr Inhalt ist folgender:

Aus Mitleid mit dem Volke, das durch falsche, schlechte Hirten verführt wurde, sendet Gott den wahren Hirten. Unter grossen Anstrengungen weidet er die Heerde, findet aber überall Widerspruch und wird zuletzt schimpflich entlassen (XI).

Damit aber hat das Volk über sich selbst das Urtheil gesprochen. Die Strafgerichte Gottes, die der Prophet zuvor über die Heiden allein schaute, ergiessen sich nun auch über Juda. Gewaltige Heeresmassen umringen Jerusalems Mauern und bedrängen die Stadt: da gehen den Verblendeten die Augen auf: sie erkennen ihre Versündigung am wahren Hirten, schauen voll Reueschmerz auf zu dem, den sie durchbohrt haben, und — werden gerettet. Der Herr hilft, schlägt Ross und Reiter, stärkt Juda zum heiligen Streite, und Jerusalem, die Bedrängte, drängt nun ihre Feinde und wird zu einer Taumelpforte für alle Widersacher; aus ihr selbst aber schwindet von da an alles Böse und Verkehrte (XII—XIII, 5).

Indem der Prophet sieht, dass nach dem geheimnissvollen Rathschlusse Gottes der gute Hirt nicht bloss schimpflich entlassen, sondern selbst durchbohrt wird, d. h. seinem heiligen

Werke zum Opfer fällt, treten die gewaltigen Schreckensscenen der Heimsuchung Jerusalems und ihrer endlichen Errettung in neuen Bildern vor sein Auge. Nach ihnen wird die heilige Stadt selbst erobert und vollends dem Feinde Preis gegeben, der sich in ihre Beute theilt. Für den kleinen Rest der Gläubigen eröffnet sich ein Spalt im Oelberge, wohin sie angstvoll fliehen, wie vormals ihre Väter in die gespaltenen Wogen des rothen Meeres. Nun brechen die Gerichte Gottes über die trunkenen Sieger herein. Der Herr bekämpft sie vom Oelberge herab, wie die Aegyptier aus der Wolken- und Feuersäule. Da gehen auch ihnen die Augen auf, und alle Welt bethet nun den Einen Gott im verklärten Jerusalem an (XIII, 6—XIV, 21). Im Schlusse kommt der Prophet wieder auf den Anfang zurück.

2. Zusammengehörigkeit der einzelnen Theile. Mögen wir einstweilen vom Verfasser selbst absehen, so viel leuchtet aus dieser Zusammenstellung ein, dass beide Abschnitte unserer Weissagung ein Ganzes bilden und Einem Verfasser zugetheilt werden müssen. In beiden Theilen walten kriegerische Schilderungen vor, in beiden findet sich das Bild vom Hirten, in beiden dieselbe Vorstellung des wunderbaren Schutzes Jerusalems, der Entfernung aller Sünde und Unreinigkeit, der allgemeinen Anbethung Gottes. Die gegenseitigen Beziehungen von XI, 17 und XIII, 7; IX, 15 und XII, 8; IX, 7 und XIII, 1; X, 2 und XIII, 3; IX, 14 und XIV, 3; IX, 7 und XIV, 16 sind nicht zu verkennen, ebensowenig die Versuche zu lyrischem Schwunge in den Anfangs- und Einleitungsversen IX, 4—6; X, 1—3; XI, 1—3. Ein auffallendes Beispiel der Zusammengehörigkeit liefert die eigenthümliche Aufschrift IX, 1 und XII, 1, welche sich in dieser Form nur mehr bei dem gleich späten Malachias findet. Man sage nicht, dass sie nach unserer Abtheilung zu Cap. IX gehöre und somit ganz am unrechten Platze stehe, da die Parabel vielmehr zur Grundlegung der mit einer selbsteigenen Aufschrift eingeleiteten Weissagung dient und ihr wie ein Prolog voransteht. Auch andere sprachliche Gleichförmigkeiten finden sich, die Hitzig selbst zugibt, wenn auch ihrer bei einem so geringen Umfange der Gesammtprophetie nicht viel sein können: „Wenn von vorne herein," sind seine Worte, „die Annahme zweier Verfasser geringere Wahrscheinlichkeit für

sich hat, so spricht für die Einheit des Verfassers positiv noch Folgendes. Es fehlen nicht gerade alle Berührungen des Sprachgebrauchs und der Ideen. Nur unser Verfasser kennt IX, 7; XII, 5, 6 אלפים in Juda; er braucht das seltene Wort גנן IX, 15; XII, 8; ihm sind die Heiden X, 5; XII, 4 geradezu Reiter auf Rossen. Die Stelle XII, 8 lässt sich mit X, 7, 5 vergleichen; XIII, 7 mit dem Schlusse von Cap. XI; und zu der Drohung XIV, 17 bildet X, 1 das Gegenstück." Wollte man diese Weissagungen zwei Verfassern zuschreiben, so bliebe nur die Abtheilung in Cap. IX—XI und XII—XIV; aber dass eine solche Zertrennung gar nicht möglich ist, zeigt der enge Zusammenhang von Cap. XI mit den folgenden. Wer wird läugnen, dass ein Prophet mit einer Beschreibung wie Cap. XI gar nicht schliessen könne? Wer sieht nicht ein, dass der Schlüssel zu dessen Verständniss in den Capiteln XII—XIV liegt, gleichwie diese gerade so stricte Cap. XI zu ihrer Voraussetzung haben? Und wer gesteht nicht zu, dass in X, 3 der Grund zu XI und den damit verbundenen, bis an's Ende reichenden Schilderungen gegeben ist?

Dieses eklatante Hervortreten der Einheit unserer Weissagungen ist die Achillesferse für alle Bestreiter ihrer Aechtheit; denn wir kommen damit bis in eine Zeit herab, wo eine Täuschung in Betreff des Verfassers fast nicht mehr denkbar ist, und wo sich alle jene historischen Zweifel, welche man gegen das Zeitalter des Zacharias vorbrachte, mit derselben Berechtigung geltend machen. Cap. XII, 11 weiset auf die Zeit nach dem Tode des frommen Königes Josias hin (610) — was sollen da die Einwendungen, welche man aus den ersten drei Capiteln gegen ihre Aechtheit vorbringt, für eine Beweiskraft haben? Damals existirte kein Reich Israel mehr, während doch Maurer im Namen aller seiner Meinungsgenossen sagt: *Nondum eversum fuisse regnum Ephraimitarum, quo tempore conscripta sunt capp.* IX, X *loci docent* IX, 10, 13; X, 6. Damals existirte kein Assyrien mehr, oder konnte wenigstens nicht mit Aegypten verbunden werden, indem der Kampf nur dem Chaldäer galt, da doch derselbe Gelehrte die Behauptung ausspricht: *Assyrias et Aegyptias vires eo quo haec capita scripta sunt tempore, nondum debilitatas fuisse etc.* Wozu aber die Anerkennung der Einheit bei principieller Läugnung

der Aechtheit dieser Weissagungen treibe, zeigt Hitzig, der die XII, 11 aufgeführte Klage zu einer Trauer um Adonis macht: „Treffend wird die Trauer um den zu Tode verwundeten Gott Jehova mit der um den vom Eber tödtlich verwundeten Gott Adonis verglichen.“ Mitten in messianischen Schilderungen, wie sie Hitzig selbst zugesteht, soll der Prophet ein Bild von heidnischen Gräueln entlehnen, derselbe Prophet, welcher in Einem Athem (nur ein Paar Verse weiter unten in demselben Zusammenhange) also fortfährt: „Und geschehen wird, spricht der Herr, vertilgen werde ich aus dem Lande die Namen der Götzen, und man wird ihrer nicht mehr gedenken (XII, 2)?“ Und das soll noch dazu treffend sein?

3. Verwandtschaft mit andern Orakeln. Eine nicht geringe Beweiskraft für die Aechtheit haben die in diesen Weissagungen niedergelegten messianischen Verheissungen. Sie stehen nicht isolirt, sondern biethen nach ihrer idealen Bedeutung vielfache Anknüpfungspunkte an andere, aber nur jüngere Prophetien. Schon die so sicher hervortretende Lehre vom persönlichen Messias reicht über das Zeitalter des Isaias nicht hinaus, hat aber wohl auch schon jenes des Jeremias zu ihrer Voraussetzung. Die Verheissung eines armgesinnten, demüthigen Königs gründet sich auf Soph. III, 12: „Ich werde zurücklassen in deiner Mitte ein armes und dürftiges Volk und sie werden auf den Herrn vertrauen,“ vergl. dazu ebend.: „Alsdann werde ich aus deiner Mitte hinwegnehmen deine prunkenden Maulhelden, und du wirst nicht mehr grossthun auf meinem heiligen Berge,“ mit XII, 7 unsers Propheten: „Damit sich nicht rühme das Haus David und der Stolz der Bewohner Jerusalems.“ Die Voraussicht endlich von der Verwerfung des guten Hirten steht in einem zu klaren Zusammenhange mit dem zweiten Theile des Isaias, als dass er zu übersehen wäre. Die Aussprüche unsers Propheten über den Hirten Israels, seine Bemühungen, seine Verwerfung und sein gewaltsames Ende gemahnen wie ein wunderbares Echo an eine Reihe von jesajanischen Verheissungen, vergl. Is. XLII, 2—4: „Er wird nicht lärmen, nicht Parthei machen; seine Stimme wird auf der Gasse nicht gehört u. s. w.;“ XLIX, 1—9: „Ich hatte gesprochen: vergeblich hab' ich mich gemüht .... nun spricht der Herr, der

mich vom Mutterschoose zu seinem Knechte gemacht, dass ich Jakob ihm zurückführe, und Israel, das keinen Hirten hat u. s. w.;" L, 6, 7: „Ich gab meinen Leib hin den Schlagenden und meine Wange den Raufenden" ... und das ganze geheimnissvolle dreiundfünfzigste Capitel. Für solche Erkenntnisse reifte erst die späte Zeit; das Exil und insbesondere auch die bittern Erfahrungen, welche die Propheten noch nach dem Exile machten, brachten sie neu in Erinnerung und befähigten das Gemüth mehr und mehr für ihr ahnendes Verständniss.

4. Form, Verwandtschaft beider Theile, Gründe ihrer gegenseitigen Verschiedenheit. Andere Gelehrte haben diese Punkte bereits erschöpfend behandelt; die besondern Einwürfe gegen, sowie die Beweisgründe für die Aechtheit, welche sich an die einzelnen Stellen vorzugsweise in der vielfachen Benützung anderer Propheten knüpfen, werden wir in der Erklärung kennen lernen: somit dürfen wir uns hier kurz fassen, um nicht oft Gesagtes wieder und wieder aufzufrischen.

Der zweite Theil der Weissagungen des Zacharias ist eine Frucht der Betrachtung oder, man erlaube den Ausdruck, der stillen prophetischen, heiligen Musse. Darum prägt sich an ihm das Kennzeichen des eigentlichen Studiums ab, stylistische Sorgfalt und das Streben nach Schönheit und Vollendung der Form — aber bei unzureichenden (rein menschlichen) geistigen Fähigkeiten. Sein Ringen nach äusserer schöner Form scheitert bald an den Schwierigkeiten, welche ihm die Sprache und der Mangel an poetischer Erfindung in den Weg legt, bald am Gegenstande, der den Propheten erfüllt und von ihm nicht bewältigt werden kann. Wer der Ueberzeugung ist, dass die Schilderungen unsers Propheten keine puren Erfindungen sind, sondern sich auf eine höhere Eingebung bei aller Freiheit der Behandlung, die keinem Propheten genommen wird, gründen, — der wird in Beziehung auf die Darstellung keinen andern Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Theile finden, als den, der sich bei jedem Schriftsteller kund gibt, welcher das Eine im Drange der Ereignisse ohne Rücksicht auf die Form, das Andere bei Musse und mit Fleiss niederschreibt. Wenn ich von der Voraussetzung ausgehe, dass z. B. die Parabel vom Hirten (Cap. XI), oder die

Beschreibung der letztendlichen Bedrängung und Errettung Jerusalems (Cap. XII—XIV) durch die Spaltung des Oelberges u. s. w., auf einer höhern Anregung beruht, gleich den Visionen in den ersten Capiteln, so finde ich in Betreff der Form den Abstand grösserer oder geringerer Sorgfalt, keine Spur einer individuellen Verschiedenheit. Mangel an der Befähigung, das innerlich Geschaute in ein schönes, abgerundetes, äusserlich vollendetes Bild zu bringen, ist die Verwandtschaft beider Theile im Grossen. Nehmen wir dazu das Zusammentreffen in einzelnen Ausdrücken, die vielfache Härte in der Sprache, den Wechsel zwischen Rhythmus und purer erzählender oder beschreibender Prosa, die durchgehende Beziehung auf andere und sehr späte Propheten, die Vorliebe für plastisch-anschauliche Darstellungen (Vision, Parabel, Theophanie), welche man eine Verwandtschaft beider Theile im Detail nennen mag: so wird ihre Zusammengehörigkeit über allen Zweifel sicher gestellt erscheinen. Vergl. noch Jahn (Einleit.), Köster (*Meletemata critica et exeg. in Zach. proph. Partem post. Gott.* 1828), Hengstenberg (Beiträge I, 361—388), Herbst u. s. w. Der letztere Gelehrte eröffnet seine Begründung mit der Bemerkung: „Wenn ich in Erwägung ziehe, wie gut die Sammler der prophetischen Schriften unsers Canons unterrichtet waren, wem die einzelnen, oft so kurzen Aussprüche angehörten, so kommt es mir beinahe unglaublich vor, dass sie sich allein bei einem Propheten sollten getäuscht haben, welcher ihrer Zeit so nahe war, dessen Zeitgenossen sie noch fragen konnten, was er vorgetragen habe (Einl. II, 163)." Diesen Gelehrten folgen noch Burger, Umbreit, selbst de Wette. Nach einer guten, gedrängten Zusammenstellung der Hauptgründe für und wider schliesst er mit den Worten: „Auch will und kann es nicht gelingen, alle angeblich früheren Zeitbeziehungen in eine Geschichtslage übereinstimmend zu vereinigen. Und so bleibt es immer das Gerathenste, das, was in eine frühere Zeit zu weisen scheint, als archaisirenden prophetischen Schematismus zu fassen (Einleit. VI. Aufl. S. 345)."

Diess Letztere, was de Wette vorbringt, ist die gewöhnliche Ansicht geworden, auch Hengstenberg sieht z. B. in Assyrien und Aegypten nur die Symbole der Weltmächte, herübergenommen aus der ältern Geschichte: aber mit Unrecht. Die Erklärung wird

uns überzeugen, dass alle von Zacharias gebrauchten Ausdrücke entweder in den historischen Umständen selbst, oder in dem Einflusse, den die andern prophetischen Schriften auf ihn übten, oder im allgemeinen Sprachgebrauche begründet sind. Ebensowenig kann ich mit diesen Gelehrten einverstanden sein, wenn sie die Abfassung beider Theile durch einen grossen Zeitraum trennen. Wir haben dafür gar keinen Grund. Ich möchte den zweiten Theil am liebsten in die Zeit zwischen dem zweiten und vierten Jahre des Darius verlegen nach I, 7 und vor VII, 1. Wir haben da eine Zeit der stillen Musse; X, 1; XIV, 16, 17 scheinen auf frühere Zeiten zu verweisen, und nichts ist wenigstens dagegen.

§. 4.

Von Hieronymus *) an betonen alle Erklärer die ausserordentlichen Schwierigkeiten, welche Zacharias der Deutung in den Weg lege, vergl. Corn. a Lap.: *Zacharias abundat visionibus et symbolis . . . quocirca prae caeteris pariter obscurus est, profundus, varius, prolixus et aenigmaticus.* Wenn wir das auch bereitwillig zugestehen, so können wir doch nicht verhehlen, dass ein grosser Theil dieser Schwierigkeiten erst von den Erklärern in das Buch hineingetragen wurde, indem sie darin Voraussagungen suchten, an welche Zacharias gar nicht dachte, noch denken konnte. Bei keinem Buche rächt sich der Mangel einer consequenten Erklärung nach sichern, hermeneutischen Grundsätzen empfindlicher, als bei den Prophetieen des Zacharias; dessen zum Beispiele dient, um von den ältern zu schweigen, Hofmann, der (Weissag. und Erfüllung I.) die Visionen unsers Propheten ausführlich, aber in einer überschwänglich-phantastischen Manier erörtert, dass ihm kaum ein besonnener Erklärer folgen wird. Hengstenberg hat in seiner Christologie (II. Theil) die

*) *Obscurissimus liber Zachariae prophetae et longissimus.* *Praef. ad Exuperum.* Das zweite Buch seiner Commentarien beginnt er mit den Worten: *Ab obscuris ad obscuriora transimus; et cum Moyse ingredimur in nubem et caliginem. Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum Dei; et gyrans gyrando vadit spiritus et in circulos suos revertitur. Labyrinthios patimur errores etc.*

letzten sechs Capitel ausführlich erklärt, die ersten acht bloss andeutungsweise. Ich musste mich in seiner Deutung der Visionen fast durchaus, in seiner übrigen Erklärung oft gegen ihn aussprechen, doch besorge ich seinen Tadel nicht, da er selbst eine vollkommene Umarbeitung seiner Jugendarbeit in Aussicht gestellt hat. Bade (Christologie d. A. T. III. Thl.) konnte sich zu wenig von seinem Vorbilde (Hengstenberg) lossagen, um das Verständniss unsers prophetischen Buches zu fördern; gar dürftig sind Burger's: *Études exégétiques et critiques sur le Prophète Zacharie* (Strassburg 1841). Jahn hat in seinem *Appendix hermeneuticae* die Cap. IX—XI, 17 erklärt. Das neueste Werk: Die Nachtgesichte Sacharias. Eine Prophetenstimme an die Gegenwart. Von M. Baumgarten. Erste Hälfte. Braunschw. 1854 — behandelt nur die ersten vier Visionen und gehört, wie schon der Titel sagt, gar nicht in die Reihe der exegetischen Schriften.

Uebersetzung.

Erster Cyklus.

Visionen, ein symbolischer Vorgang, prophetische Entscheidung und Tröstung.

Ermunterung zum treuen Verharren auf dem Wege Gottes und zum Vertrauen auf ihn.

Cap. I, 1. Im achten Monate, im zweiten Jahre des Königes Darius erging das Wort des Herrn an Zacharias, den Sohn des Barachias, des Sohnes Addo's, den Propheten, also:

2. Gezürnet hat der Herr mit Zorn auf eure Väter.
3. Doch sage zu ihnen: So spricht der Herr der Heerschaaren: Kehret um zu mir, spricht der Herr der Heerschaaren, und ich werde zu euch umkehren, spricht der Herr der Heerschaaren.
4. Seid nicht wie eure Väter, denen die früheren Propheten zuriefen, also: So spricht der Herr der Heerschaaren: Kehret um von euren bösen Wegen und eurem verbrecherischen Sinnen! Aber sie hörten nicht und achteten nicht auf mich, spricht der Herr.
5. Wo sind eure Väter? und Propheten — leben die ewig? —
6. (wohl) aber meine Worte und Gebothe, die ich auftrug meinen Knechten, den Propheten.

Haben die nicht eure Väter erreicht, dass sie in sich gingen und sprachen: Wie der Herr der Heerschaaren dachte, uns nach unsern Wegen und Gedanken zu thun, also that er uns?

Erste Vision: die Reiter im Myrthengrunde.

7. Am vierundzwanzigsten Tage des eilften Monates Sabath, im zweiten Jahre des Königes Darius erging das Wort des Herrn an Zacharias, den Sohn des Barachias, des Sohnes Addo's, den Propheten, wie folgt:
8. Ich sah in der Nacht: und siehe, ein Mann, der ritt auf einem Fuchsen, und er hielt zwischen den Myrthen, die im Thalgrunde sind, und hinter ihm (siehe) Rosse: Fuchsen, Rothschecken und Schimmel.
9. Und ich sprach: Was sind diese, mein Herr? Da erwiederte der Engel, der mit mir redete: Ich will dir zeigen, wer diese sind.
10. Und der Mann, der zwischen den Myrthen hielt, hub an und sprach: Diese sind, die der Herr gesandt hat, die Erde zu durchziehen.
11. Und sie erwiederten dem Engel des Herrn, der zwischen den Myrthen stand, also: Wir haben die Erde durchzogen, und siehe! die ganze Erde wird (friedlich) bewohnt und ruhet.
12. Und der Engel des Herrn hub an und sprach: Herr der Heerschaaren, wie lange noch? Du, wirst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Juda's, auf die du zürntest? Diess ist schon das siebenzigste Jahr.
13. Da sprach der Herr zum Engel, der mit mir redete, gute Worte, tröstliche Worte.
14. Und der Engel, der mit mir redete, sprach zu mir: Rufe also: Das spricht der Herr der Heerschaaren:
    Ich eifere für Jerusalem und Sion,
        mit grossem Eifer,
15. und zürne mit grossem Zorne
        wider die üppigen Völker:
    denn ich — ich zürnte ein wenig,
        da halfen sie — sie zum Bösen.
16. Darum spricht also der Herr:
    Ich wende mich Jerusalem zu in Erbarmen,

und mein Haus wird gebaut werden in ihr,
spricht der Herr,
und gezogen die Messschnur über Jerusalem.

17. Wiederum rufe also: So spricht der Herr der Heerschaaren:
Dazu werden überströmen von Gütern meine Städte,
und noch wird der Herr trösten Sion
und noch erwählen Jerusalem.

Zweite Vision: die vier Hörner und die vier Werkleute.

18. Und ich erhob meine Augen und sah: und siehe, vier Hörner.
19. Da sagte ich zum Engel, der mit mir redete: Was sind diese? Und er entgegnete mir: Das sind die Hörner, die Juda und Israel und Jerusalem geworfelt haben.
20. Und der Herr zeigte mir vier Werkleute.
21. Als ich fragte: Was zu thun kommen diese? antwortete er also: Das sind die Hörner, die Juda worfelten Mann für Mann, dass Keiner sein Haupt erhob, und gekommen sind diese, sie zu schrecken, niederzuschmettern die Hörner der Völker, die ihr Horn erhoben wider das Land Juda, es zu zerstreuen.

Dritte Vision: der Engel mit der Messschnur.

Cap. II, 1. Und ich erhob meine Augen und sah: und siehe, ein Mann und in seiner Hand eine Messschnur.
2. Da sprach ich: Wohin gehst du? Und er antwortete mir: Zu vermessen Jerusalem, damit ich sehe, wie gross seine Breite sei und wie gross seine Länge.
3. Aber sieh', der Engel, der mit mir redete, schritt hervor, und ein anderer Engel trat ihm entgegen.
4. Und er rief diesem zu: Lauf, sprich zum Manne dort also: Ohne Mauern wird Jerusalem bewohnt werden vor Menge der Menschen und des Viehes in seiner Mitte.
5. Und ich, ich werde ihr sein, spricht der Herr, zu einer feurigen Mauer ringsum, und in Ehre werde ich sein in ihrer Mitte.
6. Husch, husch! Eilet aus dem Lande des Nordens,
spricht der Herr:

denn in die vier Winde des Himmels hab' ich euch zerstreut,
spricht der Herr.
7. Husch! Sion, eile,
die du wohnest bei der Tochter Babel!
8. Denn so spricht der Herr:
In Ehre hat er mich gesandt zu den Völkern,
die euch beraubten:
denn wer euch antastet
tastet meinen Augapfel an.*)
9. Denn siehe, ich schwinge meine Hand über ihnen,
und sie werden sein zur Beute denen,
die ihnen dienten.
Da werdet ihr erkennen,
dass der Herr der Heerschaaren mich gesandt hat.
10. Lobe und juble, Tochter Sion!
denn siehe, ich, ich komme
und wohne in deiner Mitte,
spricht der Herr.
11. Und die vielen Völker schliessen sich an dem Herrn jenes Tags,
und werden mir sein zum Volke,
und ich werde wohnen in ihrer Mitte.
Da wirst du erkennen,
dass der Herr der Heerschaaren mich zu dir gesandt hat.
12. Und der Herr wird Juda in Besitz nehmen
als sein Theil im heiligen Lande,
und nochmal Jerusalem erwählen.
13. Stille alles Fleisch vor dem Herrn,
denn er hat sich erhoben von seinem heiligen Wohnsitze!

Vierte Vision: der Hohepriester Jesus vor dem Engel des Herrn.

Cap. III, 1. Und der Herr zeigte mir Jesus, den Hohepriester, stehend vor dem Engel des Herrn, und zu seiner Rechten stand Satan, ihn anzufeinden.

2. Doch der Herr sprach zu Satan: Der Herr bedräue dich,

*) Besser: „tastet seinen Augapfel an.“

Satan, bedräue dich der Herr, der Jerusalem erwählt hat. Ist er nicht ein Brandstümmel, herausgerissen aus dem Feuer?

3. Und Jesus war gekleidet in schmutzige Gewänder, da er vor dem Engel stand.

4. Der aber hub an und sprach zu denen, die vor ihm standen, also: Nehmet ihm ab die schmutzigen Gewänder! Und er sprach zu ihm: Siehe, ich nehme von dir deine Ungerechtigkeit und bekleide dich mit Feierkleidern.

5. Und er sprach: Setzet ihm einen reinen Kopfbund auf das Haupt! Da setzten sie einen reinen Kopfbund auf sein Haupt und bekleideten ihn mit Gewändern: und der Engel des Herrn stand.

6. Und der Engel des Herrn betheuerte Jesu also:

7. So spricht der Herr der Heerschaaren: Wenn du wandelst auf meinen Wegen und meine Gebote beachtest, so wirst auch du mein Haus richten und meine Vorhöfe hüthen, und ich werde dir geben Wandelnde von denen, die hier stehen.

8. Höre, Jesu, Hohepriester, du und deine Genossen, so vor dir sitzen, die da vorbildende Männer sind! Denn siehe, ich, ich bringe meinen Knecht Spross.

9. Siehe, der Stein, den ich Jesu vorgelegt, über Einem Steine sieben Augen! Siehe, ich, ich meissle seine Sculptur, spricht der Herr der Heerschaaren, und thue hinweg die Missethat des Landes an Einem Tage.

10. Jenes Tages, spricht der Herr der Heerschaaren, wird Einer den Andern einladen unter seinen Weinstock und seinen Feigenbaum.

Fünfte Vision: der goldene Leuchter und die beiden Oelbäume.

Cap. IV, 1. Und der Engel, der mit mir redete, kam wieder und weckte mich wie einen Menschen, der aus dem Schlafe geweckt wird.

2. Und er sprach zu mir: Was siehst du? Und ich sprach: Ich sehe: und siehe ein ganz goldener Leuchter und sein Licht oben darauf. Sieben waren seine Lampen darauf und sieben Röhren für die Lampen, die darauf waren:

3. und daneben zwei Oelbäume, einer zur Rechten des Lichtes und einer zur Linken.
4. Da versetzte ich und sprach zu dem Engel, der mit mir redete, also: Was sind diese?
5. Und der Engel, der mit mir redete, erwiederte und sprach zu mir also: Weisst du nicht, was diese sind? Und ich entgegnete: Nein, Herr.
6. Da hub er an und sprach zu mir wie folgt: Das ist das Wort des Herrn an Zorobabel, also: Nicht in Macht und nicht in Stärke, sondern in meinem Geiste, spricht der Herr der Heerschaaren.
7. Wer bist du, grosser Berg? Vor Zorobabel (wirst du) zur Ebene, und er wird herausbringen den Hauptstein und gleichmachen Gnade seiner Gnade.
8. Und das Wort des Herrn erging an mich also:
9. Die Hände Zorobabel's haben dieses Haus gegründet und seine Hände werden es vollenden. Da werdet ihr erkennen, dass der Herr der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat.
10. Denn wer verachtete geringe Tage? Die werden sich freuen und sehen das Bleiloth in der Hand Zorobabel's. Diese Sieben — Augen sind's des Herrn, welche die ganze Erde durchstreifen.
11. Da entgegnete ich und sprach zu ihm: Was sind diese beiden Oelbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner Linken?
12. Und ich entgegnete nochmal und sprach zu ihm: Was sind diese beiden Oelzweige, die an den beiden goldenen Mündungen sind, unter denen die Röhren von Gold laufen?
13. Und er sprach zu mir also: Weisst du nicht, was diese sind? Ich aber erwiederte: Nein, mein Herr.
14. Da entgegnete er: Diese zwei sind Söhne des Oeles, die stehen vor dem Herrn der ganzen Erde.

Sechste und siebente Vision: die Schriftrolle und der Schäffel.

Cap. V, 1. Und wieder erhob ich meine Augen und sah: und siehe, eine Rolle, fliegend.
2. Da sprach er zu mir: Was siehst du? Und ich erwiederte:

Ich sehe eine Rolle, fliegend, ihre Länge ist zwanzig Ellen und ihre Breite zehn Ellen.

3. Und er sprach zu mir: Das ist der Fluch, so ausgeht über das ganze Land; denn jeder Dieb, wie darin geschrieben steht, wird verflucht, und jeder Schwörende wird ebenso daraus verflucht.

4. Ich heisse sie ausgehen, spricht der Herr der Heerschaaren, dass sie dringe in das Haus des Diebes und in dessen Haus, der lügenhaft bei meinem Namen schwört, und verweile in Mitte seines Hauses und es versenge mit Holz und Stein.

5. Alsdann schritt der Engel, der mit mir redete, heraus und sprach zu mir: Erhebe deine Augen und siehe, was das ist, so da hervorkommt.

6. Und ich sprach: Was ist es? Und er erwiederte: Das ist ein Schäffel, der hervorschwebt. Und er fuhr fort: Das ist ihr Anblick über das ganze Land hin —

7. und siehe eine schwere Scheibe von Blei, die herzuschwebte, und siehe ein Weib, das mitten im Schäffel sass!

8. Und er sprach: Das ist die Gottlosigkeit, und warf sie zurück mitten in den Schäffel und legte die Bleimasse auf seine Mündung.

9. Da erhob ich meine Augen und sah: und siehe zwei Weiber, herzukommend, und der Wind war in ihren Schwingen, und sie hatten Schwingen wie die eines Falken: die hoben den Schäffel zwischen Himmel und Erde.

10. Und ich fragte den Engel, der mit mir redete: Wohin tragen diese den Schäffel?

11. Und er entgegnete mir: Auf dass ihm eine Wohnung gebaut werde im Lande Sennaar; und sie werde aufgerichtet, und er niedergelassen darin auf sein Gestell.

Achte Vision: die vier Gespanne.

Cap. VI, 1. Und wieder erhob ich meine Augen und sah: und siehe vier Wagen, ausgehend mitten zwischen beiden Bergen, und die Berge waren eherne Berge.

2. Am ersten Wagen (siehe) Fuchsen und am zweiten Wagen Rappen

3. und am dritten Wagen Schimmel und am vierten Wagen Schecken — lauter kräftige Thiere.
4. Da versetzte ich und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: Was sind diese, mein Herr?
5. Und der Engel erwiederte und sprach zu mir: Das sind die vier Winde des Himmels, sie ziehen aus zu stehen vor dem Herrn der ganzen Erde:
6. voran die Rappen, die ziehen in das Land des Nordens und die Schimmel folgen ihnen, und die Schecken ziehen nach dem Lande des Südens.
7. Da zogen aus die kräftigsten und strebten zu gehen und zu durchstreifen die ganze Erde: und er sprach: Gehet, durchstreifet die Erde! Und sie durchstreiften die Erde.
8. Und er rief mir zu und sprach zu mir: Siehe, die ausziehen dem Lande des Nordens zu, stillen meinen Unmuth am Lande des Nordens.

Eine symbolische Handlung, die der Prophet am Hohepriester zu dessen Belehrung und Unterweisung vornimmt.

9. Und es erging das Wort des Herrn an mich also:
10. Nimm von der Auswanderung, von Holdai und Tobias und Idaias: dann komme du an dem und dem Tage in das Haus des Josias, Sohnes des Sophonias, (wohin) sie kamen von Babylon:
11. und nimm Gold und Silber und mache Kronen und setze sie auf das Haupt Jesu, Sohnes des Josedek, des Hohepriesters,
12. und sprich zu ihm wie folgt: Das spricht der Herr der Heerschaaren, also:
Siehe, Spross ist sein Name,
und unter ihm wird's sprossen,
und er wird den Tempel bauen dem Herrn.
13. Er wird den Tempel aufrichten dem Herrn,
und Hoheit tragen und sitzen und herrschen auf seinem Throne,
und Priester sein auf seinem Throne:
und Rath des Friedens wird sein zwischen ihnen Beiden.
14. Und die Kronen sollen sein für Helem und Tobias und

Idaias und Hen, den Sohn des Sophonias, zu Denkzeichen im Tempel des Herrn.

15. Da werden, die ferne sind, kommen und bauen am Tempel des Herrn: und ihr werdet erkennen, dass mich der Herr der Heerschaaren zu euch gesandt hat. So wird geschehen, wenn ihr höret, höret auf die Stimme des Herrn, eures Gottes.

Anfrage und Antwort des Propheten; Tröstungen, freudige Aussichten.

Cap. VII, 1. Und es geschah: im vierten Jahre des Königes Darius erging das Wort des Herrn an Zacharias, am vierten des neunten Monats, welcher ist der Kaslev.

2. Es sandten nemlich in's Haus des Herrn Sarasar und Rogommelech und seine Leute, den Herrn anzuflehen,
3. auf dass sie zu den Priestern des Hauses des Herrn der Heerschaaren und zu den Propheten sprächen, also: Soll ich wehklagen im fünften Monate und mich heiligen, wie ich gethan schon viele Jahre?
4. Da erging das Wort des Herrn der Heerschaaren an mich also:
5. Sprich zum ganzen Volke des Landes und zu den Priestern, wie folgt: Da ihr fastetet und trauertet im fünften und im siebenten Monate diese siebenzig Jahre, habt ihr mir gefastet?
6. und da ihr asset und tranket, habt ihr nicht für euch gegessen und für euch getrunken?
7. Sind nicht die Worte, die der Herr durch die früheren Propheten redete, als Jerusalem noch bewohnt und wohlhabend war, als sie und die Städte in ihrem Umkreise und im Südlande und in der Niederung bewohnt wurden .....?
8. Und es erging das Wort des Herrn an Zacharias wie folgt:
9. Das spricht der Herr der Heerschaaren, also: Ein wahres Gericht richtet, und Barmherzigkeit und Erbarmen übet, Jeder an seinem Bruder:
10. und die Wittwe und die Waise und den Ankömmling und den Armen wollet nicht bedrücken, und Keiner sinne Böses wider seinen Bruder in seinem Herzen.
11. Aber sie weigerten sich, zu hören, und kehrten her eine

widerspänstige Schulter, und verhärteten ihre Ohren, damit sie nicht hörten.

12. Und ihr Herz machten sie wie zu Diamant, dass sie nicht vernähmen das Gesetz und die Worte, die der Herr der Heerschaaren in seinem Geiste durch seine früheren Propheten sandte. So kam ein grosser Grimm vom Herrn der Heerschaaren:

13. und es geschah: so wie er sprach und sie nicht hörten, also „mögen sie rufen, und ich werde nicht erhören“, spricht der Herr.

14. Und ich zerstreute sie in alle Reiche, die sie nicht kennen, und das Land wurde von ihnen verlassen, auf dass Keiner wäre, der hin- und wiederginge: und sie machten das herrliche Land zur Wüste.

Cap. VIII, 1. Und es erfolgte das Wort des Herrn der Heerschaaren, also:

2. So spricht der Herr der Heerschaaren:
Ich eifere mit grossem Eifer für Sion
und eifere mit grossem Zorne für sie.

3. So spricht der Herr der Heerschaaren:
Ich kehre nach Sion zurück
und wohne mitten in Jerusalem:
und Jerusalem wird Stadt der Treue heissen
und der Berg des Herrn der Heerschaaren heiliger Berg.

4. So spricht der Herr der Heerschaaren:
Noch werden Greise und Greisinnen in den Strassen Jerusalems wohnen
und Jeder mit dem Stabe in der Hand vor Menge der Tage.

5. Und die Strassen der Stadt werden voll sein von Knaben und Mädchen,
spielend auf ihren Gassen.

6. So spricht der Herr:
Wenn es schwer erscheinen wird in den Augen des Ueberrestes dieses Volkes in jenen Tagen:
wird es schwer sein in meinen Augen? spricht der Herr der Heerschaaren.

7. So spricht der Herr der Heerschaaren:
   Siehe, ich helfe meinem Volke aus dem Lande des Morgens
   und aus dem Lande des Sonnenunterganges.
8. Und ich werde sie herbeiführen,
   und sie werden wohnen in Jerusalem:
   und sie werden mir zum Volke,
   und ich werde ihnen zum Gotte sein
   in Wahrheit und Gerechtigkeit.
9. So spricht der Herr der Heerschaaren: Erstarken sollen eure Hände, die ihr höret diese Reden durch den Mund der Propheten in den Tagen, da gegründet wurde das Haus des Herrn der Heerschaaren, dass der Tempel fertig werde.
10. Wenn auch vor jenen Tagen kein Lohn für Menschen war und kein Lohn für das Vieh und keine Sicherheit dem Hin- und Hergehenden vor Bedrängniss, und ich alle Menschen losliess den Einen wider den Andern:
11. von nun an werde ich nicht mehr wie in den vergangenen Tagen dem Reste dieses Volkes thun, spricht der Herr der Heerschaaren:
12. sondern sein soll eine Saat des Friedens: der Weinstock wird seine Frucht bringen, und die Erde ihren Ertrag geben, und die Himmel ihren Thau spenden: und ich lasse den Rest dieses Volkes all das besitzen.
13. Und es wird geschehen: wie ihr ein Fluch waret unter den Heiden, Haus Juda und Haus Israel, so werde ich euch retten und ihr werdet ein Segen sein: fürchtet nicht, lasst erstarken eure Hände!
14. Denn so spricht der Herr der Heerschaaren: Wie ich beschloss, euch übel zu thun, da mich eure Väter zum Zorne reizten, spricht der Herr der Heerschaaren,
15. und ich kein Mitleid hatte: so beschloss ich hinwiederum in diesen Tagen, dem Hause Juda und Jerusalem wohl zu thun: fürchtet nicht!
16. Das sind die Worte, nach denen ihr thun sollet: Redet die Wahrheit gegeneinander, Wahrheit und Gericht des Friedens richtet in euren Thoren.
17. Und ein Jeder — Böses wider seinen Nächsten, sinnet's nicht

in euren Herzen, und falsche Eide liebet nicht: denn all das hasse ich, spricht der Herr.

18. Und es erging das Wort des Herrn der Heerschaaren an mich wie folgt:

19. So spricht der Herr der Heerschaaren: Das Fasten des vierten Monats und das des fünften und das des siebenten und das des zehnten soll für das Haus Juda zu Freude und Lust und schönen Festen werden: nur dass ihr Wahrheit und Friede liebet.

20. So spricht der Herr der Heerschaaren: (Also wird geschehen) bis dass Nationen kommen und wohnen in vielen Städten:

21. und die Einwohner gehen Einer zum Andern, sprechend: Lasst uns hinziehen und anflehen den Herrn und den Herrn der Heerschaaren suchen: auch ich will gehen.

22. Und viele Völker werden kommen und mächtige Stämme, den Herrn der Heerschaaren in Jerusalem zu suchen und anzuflehen das Angesicht des Herrn.

23. So spricht der Herr der Heerschaaren: In jenen Tagen, da langen zehn Männer aus allen Zungen der Völker, und sie langen nach dem Saume eines jüdischen Mannes mit den Worten: Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist.

Zweiter Cyklus.

Erste Abtheilung: Messianische Aussichten und Verheissungen.

Gericht über die Heiden.

Cap. IX, 1. Last des Wortes des Herrn über dem Lande Hadrach und Damaskus, dessen Wohnstätte: denn des Herrn ist der Blick auf den Menschen und alle Stämme Israels.

2. Auch Emath liegt in seinen Marken und Tyrus und Sidon: denn sie machten sich gar weise:

3. und Tyrus baute seine Veste und häufte Silber sich wie Staub und Gold wie Gassenkoth.

4. Sieh', der Herr wird sie vergewaltigen
und niederreissen ihr Bollwerk im Meere
und sie im Feuer verbrennen.
5. Schauen wird Askalon und schaudern
und Gaza — und in grosse Wehen fallen sammt Akkaron,
denn zu Schanden wurde ihre Hoffnung.
Und der König von Gaza wird umkommen,
und Askalon nicht bewohnt werden,
6. und Bastarde werden in Azotus wohnen,
ausrotte ich die Herrlichkeit der Philister.

Ihre Bekehrung und Bewahrung; glückseliger Friedenszustand der Gläubigen.

7. Dann werde ich aus seinem Munde sein Blut entfernen
und die Gräuel wegthun aus seinen Zähnen.
Auch er wird ein Rest bleiben für unsern Gott
und sein wie ein Stammfürst in Juda
und Akkaron wie der Jebusäer.
8. Dann werde ich mein Haus umgeben aus denen, die mir dienen, hin- und wiedergehend,
und nicht mehr geht über sie hin ein Dränger:
denn nun schaue ich mit meinen Augen.
9. Juble sehr, Tochter Sion,
frohlocke, Tochter Jerusalem!
Siehe, dein König kommt zu dir
gerecht und helfend:
er arm (gesinnt) und reitend auf einer Eselinn,
dem Füllen, dem Jungen einer Eselinn.
10. Da vertilge ich Wagen aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem,
und Kriegsbogen werden zerbrochen.
Den Heiden wird er Frieden gebiethen
und seine Herrschaft wird sein von Meer zu Meer
und von den Strömen bis an die Gränzen der Erde.

Kräftigung Juda's, seine Kämpfe und Siege.

11. Du — du hast im Blute deines Bundes befreit deine Gefesselten
aus der Grube ohne Wasser;

12\. ihr — kehret heim zur sichern Burg, Gefesselte der Hoffnung!
auch heute verkündige ich:
„Doppelt werde ich dir vergelten."
13\. Denn ich habe mir Juda gespannt,
wie einen Bogen gefüllt Ephraim,
und rüttle auf deine Söhne, Sion, wider deine Söhne, Griechenland,
und mache dich wie zu einem Schwerte von Helden.
14\. Und der Herr wird über ihnen erscheinen,
und wie der Blitz wird sein Geschoss hervorbrechen,
und in die Posaune wird stossen der Herr
und im Sturme des Südens herniederfahren.
15\. Der Herr der Heerschaaren wird sie schützen:
und sie werden fressen und mit Wurfsteinen zerschmettern;
und trinkend trunken werden wie von Wein,
und voll werden wie die Schalen und gleich den Hörnern des Altares.
16\. Und der Herr ihr Gott wird sie retten jenes Tags
wie seine Volksheerde:
denn heilige Marken werden sich erheben über das Land hin.
17\. Denn was ist sein Gutes und was sein Schönes,
wenn nicht Waizen der Erwählten
und Wein, der Jungfrauen sprossen macht?

Neue messianische Verheissungen. Einleitung und Uebergang: Entfernung der schlechten Hirten.

Cap. X, 1. Bittet den Herrn um Regen für die Spätzeit,
und der Herr schafft Schnee
und gibt ihnen Schauerregen,
Jedem Wachsthum auf seinem Felde.
2\. Denn die Götzenbilder reden Falsches,
und die Wahrsager sehen Lüge
und die Träumer verkünden Nichtiges
und trösten eitel.
Darum ziehen sie hin wie eine Heerde,
zu Trübsal, denn sie haben keinen Hirten.

3. Ueber die Hirten ist mein Zorn erwacht,
und die Böcke werde ich heimsuchen.
Denn der Herr der Heerschaaren sucht heim seine Heerde,
das Haus Juda,
und macht es wie sein Prachtross im Kriege.

Die siegreichen Fortschritte des messianischen Juda.

4. Von Ihm (kommt) der Eckstein, von Ihm der Pfahl,
von Ihm der Kriegsbogen:
von Ihm geht aus jeder Dränger zumal.
5. Da werden sie sein wie Helden, tretend auf Gassenkoth in
der Schlacht,
und kämpfen, denn der Herr ist mit ihnen,
und erröthen werden die Rossebesteiger.

Heimkehr Aller, die noch im Exile sind, ihre Kräftigung.

6. Da wird der Herr das Haus Juda stärken,
und erretten das Haus Joseph und sie heimführen:
denn ich erbarme mich ihrer.
Und sie werden sein, wie sie waren,
eh' ich sie verstossen:
denn ich, der Herr, werde ihr Gott sein.
7. Gleich Helden werden die von Ephraim sein,
und freuen wird sich ihr Herz wie vom Weine.
Ihre Söhne sehen und freuen sich,
und ihr Herz frohlocket im Herrn.
8. Ich werde sie herbeilocken und sie sammeln:
denn ich habe sie losgekauft.
Und ich werde sie vermehren,
wie ihrer viel waren ehedem.

Wunderbare Erhaltung der Zerstreuten im Exile und ihre endliche, glorreiche Heimkehr.

9. Ich werde sie unter den Völkern säen,
und aus der Ferne werden sie meiner gedenken
und leben mit ihren Söhnen und — heimkehren.

10. Da werde ich sie heimführen aus dem Lande Aegypten
und sammeln aus den Assyriern,
und sie in's Land Galaad's und des Libanon bringen,
und der Raum wird für sie nicht ausreichen.

11. Da wird Er durch die Meeresenge schreiten
und die Wellen im Meere schlagen,
und alle Tiefen des Stromes werden erröthen.
Und der Stolz Assur's wird gebeugt werden,
und Aegyptens Scepter weichen.

12. Ich werde sie kräftigen durch den Herrn,
und durch seinen Namen werden sie leben —
spricht der Herr.

Zweite Abtheilung: Versündigung am Messias, Heimsuchung, Busse und Errettung Juda's in der messianischen Endzeit.

Erster Theil, ein Vorspiel: die Versündigung am Messias, dargestellt in einer Parabel.

Cap. XI, 1. Oeffne, Libanon, deine Thore,
und deine Zedern fresse Feuer!

2. Heule, Tanne, denn die Zeder fällt,
denn die Herrlichen werden ausgerottet!
Heulet, Eichen von Basan,
denn gefällt wird die hohe Waldburg!

3. Horch, Geheul der Hirten!
denn wüste liegt ihre Herrlichkeit.
Horch, Brüllen der Löwen!
denn verödet wird der Stolz des Jordan.

4. So sprach der Herr, mein Gott: Weide die Schafe der Schlachtung,

5. deren Besitzer schlachten und nichts leiden: und man verkauft sie mit den Worten: Gottlob, wir werden reich! und ihre Hirten schonen sie nicht.

6. Und auch ich werde fürder der Bewohner des Landes nicht mehr schonen, spricht der Herr. Siehe, ich werde hingeben die Menschen, Jeden in die Gewalt seines Nächsten und

seines Königs: und sie werden das Land verwüsten, und ich werde nicht erretten aus ihrer Hand;

7. und ich werde weiden Schafe der Schlachtung: darum, o ihr ärmsten Schafe —!
Da nahm ich mir zwei Stäbe: den einen nannte ich Liebreiz und den andern Band, und weidete die Heerde.

8. Und ich hob auf die drei Hirten in einem Monde; und meine Seele ward ihrer überdrüssig, weil auch ihr Sinn gegen mich sich änderte.

9. Und ich sprach: Ich werde euch nicht (mehr) hüthen. Was stirbt, das sterbe, was abgeschnitten wird, werde abgeschnitten, und der Rest fresse Einer das Fleisch des Andern.

10. Und ich ergriff meinen Stab Liebreiz und zerbrach ihn, zu vernichten meinen Bund, den ich geschlossen mit allen Völkern.

11. Und er ward vernichtet an demselben Tage: und so erkannten die elendesten Schafe, die auf mich achteten, dass es des Herrn Wort sei.

12. Dann sprach ich zu ihnen: Wenn es gut ist in euren Augen, so gebet mir meinen Lohn, und wenn nicht, so lasset es! Und sie wogen als meinen Lohn dreissig Silberlinge.

13. Und der Herr sprach zu mir: Wirf ihn dem Töpfer zu — den herrlichen Preis, um den sie mich abgeschätzt haben. Und ich nahm die dreissig Silberlinge und warf sie im Hause des Herrn dem Töpfer zu.

14. Und ich zerbrach meinen zweiten Stab, der hiess Band, zu vernichten die Brüderschaft zwischen Juda und Israel.

15. Und der Herr sprach zu mir: Nochmal nimm dir die Geräthe eines bösen Hirten.

16. Denn siehe, ich werde einen Hirten aufstellen im Lande, der die Verlassenen nicht beachtet, das Versprengte nicht aufsucht und das Kranke nicht heilt und das Stehende nicht pflegt und das Fleisch der Fetten verzehrt und ihre Klauen zerbricht.

17. O Hirte, o Götze, der die Schafe verlässt! (Auf!) Schwert über seinen Arm und sein rechtes Aug! Sein Arm wird verdorren, verdorren, und sein Auge erblinden, erblinden.

Zweiter Theil: Bedrängniss und Errettung, Busse und heiliger Eifer.

Cap. XII, 1. Last des Wortes des Herrn über Israel.
Es spricht der Herr, der ausspannt den Himmel
und gründet die Erde
und bildet den Geist des Menschen in ihm:

2. Siehe, ich — ich mache Jerusalem zu einer Taumelschwelle für all die Völker rings um sie: und auch Juda wird sein mit in der Bedrängniss, (die sich erhoben) wider Jerusalem.
3. Und es wird geschehen: An jenem Tage mache ich Jerusalem zu einem Laststeine für alle Völker. Alle, die ihn heben, werden sich zerfleischend schneiden: und versammelt werden wider sie sein alle Völker der Erde.
4. An jenem Tage, spricht der Herr, werde ich jedes Ross mit Scheu und seinen Reiter mit Tollheit schlagen: und über dem Hause Juda werde ich meine Augen aufthun und jedes Ross der Völker mit Blindheit schlagen.
5. Da werden die Fürsten von Juda in ihrem Herzen sprechen: Stärke seien mir Jerusalems Bewohner durch den Herrn der Heerschaaren, ihren Gott.
6. An jenem Tage werde ich die Fürsten von Juda machen wie einen Gluthherd unter Scheiten und wie eine Feuerfackel unter Spreu: und sie werden fressen zur Rechten und zur Linken alle Völker ringsum: und bewohnt wird Jerusalem werden wiederum an seiner Stelle in Jerusalem.
7. Und der Herr wird die Zelte Juda's retten wie im Anfang, dass sich nicht rühme das Haus David und der Stolz der Bewohner Jerusalems wider Juda.
8. An jenem Tage wird der Herr die Bewohner Jerusalems schützen: und sein wird ein Strauchelnder unter ihnen wie David und das Haus David wie Gottes, wie der Engel des Herrn vor ihnen her.
9. Und es wird geschehen: jenes Tags werde ich zu vertilgen suchen alle Völker, die wider Jerusalem kommen.
10. Und ich werde ausgiessen über das Haus David und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gebetes: da werden sie schauen auf mich, den sie durchbohrt

haben und mit Wehklagen ihn beweinen wie einen Eingebornen, und sich betrüben über ihn, wie man sich betrübt über den Tod eines Erstgebornen.

11. An jenem Tage wird grosses Wehklagen in Jerusalem sein, wie das Wehklagen Adadremmon's im Thale Megiddo.

12. Da wird wehklagen das Land, Geschlecht um Geschlecht für sich: die Geschlechter des Hauses David für sich und davon die Weiber für sich:

13. die Geschlechter des Hauses Nathan für sich und davon die Weiber für sich: die Geschlechter des Hauses Levi für sich und davon die Weiber für sich: die Geschlechter Semei's für sich und davon die Weiber für sich.

14. alle übrigen Geschlechter, je Geschlecht um Geschlecht für sich und davon die Weiber für sich.

Cap. XIII, 1. An jenem Tage wird sich eine Quelle aufthun dem Hause David und den Einwohnern Jerusalems zur Abwaschung des Sünders und der Befleckten.

2. Und geschehen wird jenes Tags, spricht der Herr der Heerschaaren: Vertilgen werde ich aus dem Lande die Namen der Götzen, und man wird ihrer ferner nicht mehr gedenken: und die falschen Propheten und den unreinen Geist werde ich wegschaffen aus dem Lande.

3. Da wird geschehen: wo Einer fürder weissagt, werden Vater und Mutter, die ihn gezeugt, zu ihm sprechen: „Nicht sollst du leben, weil du Lüge geredet im Namen des Herrn," und Vater und Mutter, die ihn gezeugt, werden ihn durchbohren, da er prophezeit.

4. Und es wird geschehen: An jenem Tage werden erröthen die Propheten, ein jeder ob seines Gesichtes, da er weissagt: Keiner wird ein hären Gewand anziehen, um zu lügen,

5. sondern sprechen: Ich bin kein Prophet, ein Feldbauer bin ich, denn Adam war mein Vorbild von meiner Jugend an.

6. Und fragt man ihn: Was sollen diese Narben in Mitte deiner Hände? so antwortet er: Also wurde ich geschlagen im Hause derer, die mich liebten.

Nachtrag: der Tod des Hirten, die Zerstreuung der Heerde.

7. Auf, Schwert, wider meinen Hirten und meinen Genossen! spricht der Herr.
Schlage den Hirten, und zerstreut werden meine Schafe, und meine Rechte will ich kehren wider die elenden.
8. Da wird geschehen im ganzen Lande, spricht der Herr:
Zwei Drittheile werden darin ausgerottet und kommen um, und der dritte Theil darin bleibt übrig.
9. Und den dritten Theil werde ich durch's Feuer führen
und schmelzen wie man Silber schmelzt
und sie läutern wie man Gold läutert.
Er wird meinen Namen anrufen,
und ich werde ihn erhören.
Ich werde sagen: Mein Volk bist du;
und er wird sprechen: Der Herr ist mein Gott.

Dritter Theil: Bedrängniss Jerusalems, ihre Errettung und Verherrlichung, Züchtigung ihrer Dränger, allgemeine Anbethung Gottes.

Cap. XIV, 1. Siehe, die Tage des Herrn kommen:
da wird deine Beute getheilt in deiner Mitte:
2. da versammle ich alle Völker zum Streite wider Jerusalem,
und die Stadt wird erobert,
und die Häuser verwüstet und die Weiber geschändet.
Die Hälfte der Stadt wird in die Gefangenschaft ziehen,
doch der Rest des Volkes nicht ausgerottet aus der Stadt.
3. Denn der Herr wird ausziehen
und wider jene Völker streiten,
wie er stritt am Tage der Schlacht.
4. Da, an jenem Tage, stehen seine Füsse auf dem Oelberge, der im Morgen von Jerusalem ist: und der Oelberg spaltet sich in seiner Mitte nach Morgen und nach Abend in eine überaus grosse Kluft, und die eine Hälfte des Berges löst sich gegen Mitternacht und die andere gegen Mittag.
5. Und ihr werdet in das Thal meiner Berge fliehen: denn bis ganz nahe wird herreichen das Thal der Berge: und ihr werdet fliehen, wie ihr flohet vor dem Erdbeben in den Tagen Ozias', des Königes von Juda.

Kommen wird der Herr, mein Gott,
und alle seine Heiligen mit ihm.

6. Und geschehen wird jenes Tags:
kein Licht wird sein, sondern Kälte und Frost.

7. Und es wird sein: ein Tag, bekannt dem Herrn,
weder Tag noch Nacht ist er:
zur Abendzeit aber wird's licht.

8. Da wird geschehen an jenem Tage:
Ausgehen werden lebendige Wasser von Jerusalem,
ihre eine Hälfte in das östliche
und ihre andere Hälfte in das westliche Meer,
die werden strömen Sommer und Winter.

9. Da wird der Herr sein König über das ganze Land:
an jenem Tage wird sein Ein Herr
und sein Name: Einer.

10. Und umgewandelt wird das ganze Land bis an die Wüste,
und vom Hügel Remmon bis an das Südland Jerusalem:
und sie wird erhöht werden und wohnen an ihrer Stätte
vom Thore Benjamin's bis an den Platz des früheren Thores
und bis an das Eckthor,
und vom Thurme Hananeel bis zu den Königskeltern.

11. Und sie werden in ihr wohnen,
und kein Fluch ist mehr, sondern sicher thronet Jerusalem.

12. Aber diess wird sein der Schlag, womit der Herr schlägt
alle Völker, die wider Jerusalem stritten:
Verfaulen wird das Fleisch eines Jeglichen,
da er steht auf seinen Füssen:
und seine Augen werden verfaulen in ihren Höhlen
und seine Zunge in ihrem Munde.

13. An jenem Tage wird grosser Schrecken des Herrn unter
sie kommen,
und Einer wird des Andern Hand fassen,
und Einer wider den Andern kämpfen.

14. Und dazu wird Juda streiten wider Jerusalem;
und erbeutet werden die Schätze aller Völker ringsum,
Gold und Silber und Kleider in grosser Menge.

15. Und also wird sein der Schlag des Pferdes und Maulthieres,
des Kameles und Esels

und aller Lastthiere, die in ihren Lagern sind,
wie jener Schlag gewesen.

16. Dann wird der ganze Ueberrest aller Nationen, die wider Jerusalem gezogen, heraufkommen von Jahr zu Jahr, anzubethen den König, den Herrn der Heerschaaren, und das Fest der Laubhütten zu begehen.
17. Und es wird geschehen: die von den Geschlechtern der Erde nicht heraufkommen sollten nach Jerusalem, anzubethen den König, den Herrn der Heerschaaren, über die wird kein Regen fallen.
18. Und wenn von Aegyptens Geschlecht nicht heraufzöge und käme: über sie wird (kein Regen) fallen, sondern der Schlag, womit der Herr alle Völker schlägt, die nicht heraufkämen, das Fest der Laubhütten zu begehen.
19. Also wird sein die Strafe Aegyptens und also die Strafe aller Völker, die nicht heraufkämen, das Fest der Laubhütten zu begehen.
20. An diesem Tage wird der Zaumschmuck der Rosse dem Herrn heilig sein: und die Töpfe im Hause des Herrn werden gleich den Schalen vor dem Altare sein.
21. Und jedes Geschirr in Jerusalem und Juda wird dem Herrn der Heerschaaren geheiliget sein: und die Opfernden werden kommen und davon nehmen und darin kochen: und kein Krämer wird fürder im Hause des Herrn der Heerschaaren sein an jenem Tage.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. „Im achten Monat," gegen die Gewohnheit ohne Angabe des Tages, wahrscheinlich war's der erste, so dass ב *(in)* stricte als Partikel der Zeitbestimmung diente: „am (= mit dem) achten Monate;" *dicens* zu *verbum* = *dicendo;* vergl. Agg. I, 1. — *Octavus apud Hebraeos mensis qui apud illos Maresvan; apud Aegyptios Athir, apud nos November dicitur. Hieron.*

v. 2. *Iratus est*, strenges Perfect: „gezürnt hat;" die Wirkung dieses Zornes war die Zerstörung Jerusalems und das Exil. „Ueber eure Väter" *sc.* und euch, in so ferne Manche Zeugen jener ersten Katastrophe waren, die Meisten wenigstens die Leiden und Demüthigungen des Exiles noch lebhaft im Gedächtnisse hatten, und die Folgen jenes Zornes noch immer fortdauerten. *iracundia*, im Hebräischen der *acc. adverbialis*, wie ihn auch der Lateiner hat: *irasci iracundiam;* in noch weiterm Gebrauche kommt er im Griechischen vor, wofür sich im Lateinischen wie an unserer Stelle gewöhnlicher der Abl. findet: *novo et alieno ornatu vis ornare juris civilis scientiam.* Cic., *Or.* 1, 55. Die LXX haben den Acc. und noch dazu *μεγάλην; ὠργίσθη . . . ὀργὴν μεγάλην*, doch ist das verstärkende Adj. nicht nothwendig; *irasci* steht emphatisch, was der Hebräer nicht anders ausdrücken konnte als durch den *acc. adv.* oder den *inf. absol.*

v. 3. *Et dices*, adversativ: doch, aber; gezürnt hat, aber. „Zu ihnen," an welche die Rede des vorigen Verses gerichtet war. Der Zorn des Herrn dauert nicht ewig; sowie Israel zu ihm zurückkehrt, wendet auch er sich wieder seinem Volke in Gnade und mit allen seinen Segnungen zu. — Die Heimgekehrten hatten noch immer mit grosser Noth zu kämpfen. Sie waren, wie wir aus Aggäus wissen, sehr verzagt, suchten aber den Grund ihrer Noth immer ausser sich. In Uebereinstimmung mit Aggäus, nur allgemeiner, deckt Zacharias die wahre Ursache davon auf: es ist der Mangel einer vollkommenen Bekehrung und Umkehr. Wenn sie einmal ganz sich Gott hingeben, dann wird auch Gott wieder ganz der ihre sein. Dass die rechte Umkehr immer noch fehle, hatte Aggäus am ganz concreten Falle der Saumseligkeit im Tempelbaue gezeigt; wie da, so zeigte sich diess Gebrechen wohl noch in hundert andern Fällen. Doch müssen wir in unserm Aufrufe an das Volk den Hauptnachdruck auf: *convertar ad vos* legen; es ist vorzüglich eine Ermahnung zum Gottvertrauen und in Folge dessen zur vollkommenen Umkehr. „Wohl hat der Herr bisher über eure Väter und euch gezürnt: aber schnell wandelt sich sein Zorn in Liebe, seine Strafheimsuchungen in Segen, wenn ihr nur den Muth fasset, ihm ganz anzugehören." Die Rede ist ermunternd, weniger im strengen Sinne rügend, und stimmt ganz zu Agg. II, 10—19. Bisher war es wohl so, dass Gott zürnte („ich schlug euch mit Brand und Gelbkorn u. s. w."), aber von nun an werde ich segnen (mich zu euch bekehren), wenn nur ihr ganz mir angehören wollt.

v. 4. Der Prophet hat kein Misstrauen auf sein Volk; aber Warnung und Mahnung kommt nie zur unrechten Zeit, als wenn's schon zu spät ist. Desshalb fährt er fort: „Seid nicht wie eure Väter" — nicht als ob sie wie ihre Väter wären, sondern warnend und mahnend, denn die Sünde lauert immer wie ein Löwe. Das traurige Beispiel ihrer Väter soll sie mehr und mehr abschrecken, deren Wege, wenn auch nur in einzelnen Nebendingen, zu erwählen. „Frühere Propheten" sind die Propheten vor dem Exile; sie Alle hatten die Hauptaufgabe, dem Volke Busse zu predigen, aber es hörte nicht und verstockte sich immer mehr gegen das göttliche Wort, vergl. Is. VI. Jer. XVIII. Ezech.

XVIII, 30; XX, 7. Os. XIV, 2. Das Kri מעלליכם verdient (gegen Burger) vor dem Chetib מֵעֲלִילֵיכֶם den Vorzug, weil der *plur.* von עלילה constant עלילות ist; viele Handschriften haben die Lesart des Kri selbst und andere wiederholen auch das ausgelassene מן, ממעלליכם, wie Hieronymus gelesen haben dürfte, obwohl er zwischen עלילה und מעלל in der Bedeutung keinen Unterschied macht, da sie Nebenformen eines und desselben Stammes sind, עָלִיל *forma partic. perf. passiva: id quod paratur, facinus*, und ganz dasselbe ist מַעֲלָל, nach der Form מַאֲכָל, מַפְקָד *cibus, id quod editur.*

vv. 5 und 6. Wir müssen bei diesen schwierigen Versen die erste Frage: „wo sind eure Väter u. s. w.," von der zweiten: „haben sie (meine Worte) nicht ergriffen u. s. w.," sorgfältig auseinander halten. Wir haben zwei Erfahrungssätze, die Zacharias in Frageform vorträgt, nicht Einen Satz in einer Doppelfrage. Der erste Fragesatz enthält eine Wahrheit, die von Allen zugegeben wurde, der zweite eine Wahrheit, die *ex consequentia* nicht mehr geläugnet werden konnte, factisch, im Leben aber nur zu oft misskannt und geläugnet wurde. Er trägt also die erste Frage um der zweiten willen vor, und unterlässt bei der zweiten die Folgerung zu ziehen, so sehr ihm auch daran gelegen war, weil sie sich von selbst ergab. Gerade die Unterlassung konnte den Eindruck nur erhöhen. Alle Redner werfen am Ende gerne eine Frage auf, ohne die Antwort zu geben, wo sie schon im Vorhergegangenen enthalten war. Darnach lauten die Verse mit den Ergänzungen, die wir hinzudenken müssen: „Wo sind eure Väter und leben die Propheten ewig?" Die Antwort ergab sich von selbst: Eure Väter sind nicht mehr und die Propheten (die früheren, die der alten Zeit, *prophetae priores* Vers 4) mit ihnen. Aber, fährt der Prophet fort, nicht so das Wort Gottes. Seine Worte, die er durch die Propheten gesprochen, dauern fort, sie finden sich noch unter euch, ihr kennet sie nach ihrem drohenden, fordernden wie tröstlich verheissenden Inhalte. Nun geht er auf die zweite Frage über, um deren Beantwortung es ihm vor Allem zu thun war: „Haben diese Worte Gottes eure Väter nicht ergriffen? d. h. haben sie sich an ihnen nicht bewahrheitet und erfüllt? Bekannten sie nicht: Wie

der Herr gedacht hat u. s. w.?" Die Antwort darauf und die daran geknüpfte, unabweisbare Folgerung umgeht er, weil sie sich Jedem von selbst aufdrängte: Ja, so ist geschehen! Wenn nun das Wort Gottes noch besteht, und sich an unsern Vätern erfüllte, so muss es sich auch an uns erfüllen. Wir dürfen „Wort Gottes" nicht im engern Sinne, nur von seinen Drohungen verstehen, der Prophet gebraucht's im allerweitesten Sinne, von den Verheissungen wie Drohungen, so dass unsere beiden Verse wie 3 und 4 nicht weniger eine Aufmunterung, als Ermahnung und Warnung enthalten. Saget nicht: die Zeiten haben sich geändert, was von unsern Vätern galt, gilt nicht mehr von uns. Seid nicht kleinmüthig. Wie an euren Vätern, so muss sich das Wort des Herrn auch an euch bewähren, weil es ja dasselbe Wort ist. An den Vätern bewährte es sich freilich fast nur nach seiner Strenge, weil sie leider nicht anders wollten. Aber wie es sich auch nach seiner Milde und Huld bewährt hätte, wofern es nicht durch sie vereitelt worden wäre, so wird es sich an euch bewähren, wenn nur ihr kein Hinderniss leget. — Hieronymus hat *prophetae* von den falschen Propheten gedeutet, und ihm folgen fast alle spätern katholischen Erklärer: Calmet, Sa, Menochius, a Lapide (*prophetas intelligit patrum impiorum, puta pseudoprophetas*) u. s. w. Die protestantischen Erklärer folgen mit Ausnahme Burger's eben so constant der Erklärung von Drusius, die er kurz in die Worte zusammenfasst: *poenae illae vos deberent cautiores reddere juxta illud: Felix quem faciunt aliena pericula cautum.* Aber der Fehler dieser Auffassung liegt, wie ich glaube, darin, dass man beide Fragen nicht auseinander hält und viel zu enge fasst, von puren Drohungen und Strafen, was eine starke Disharmonie in das Ganze bringt, da wir Vorwürfe und herbe Drohungen nicht erwarten. Ueberhaupt vermisst man Klarheit und Bestimmtheit gerade bei den neuern Erklärern. Was Burger auf den unglücklichen Gedanken brachte: „und leben die Propheten ewig?" im Sinne der Prävention gegen eine mögliche Einwendung der Juden zu nehmen, wissen wir nicht, denn kaum hätte ihnen etwas so Thörichtes in den Sinn kommen können. — *in sempiternum vivunt* als Frage synonym mit *ubi sunt? vivent,* genaue Nachbildung des hebräischen יִחְיוּ, entspricht dem Präs., das

perf. חיו wäre gar nicht möglich; „leben" = pflegen zu leben. „Wo sind eure Väter? und die Propheten —, pflegen etwa sie ewig zu leben?" aber, wie gesagt, ohne besondere Emphase, sondern nur, um die erste Frage nicht wiederholen zu müssen. *legitima* = *mandata*, nicht *decreta* im Sinne Rosenmüllers: *quibus decreveram*, *ut patres vestri gladio, fame*, *peste consumerentur*, *reliqui vero deportarentur*, nach Jarchi. Die prophetische Verkündung nach ihrer ganzen Ausdehnung heisst Worte und Gebote; wollen wir sie unterscheiden, so beziehen wir den ersten Ausdruck (*verba*) auf die Verheissungen, den zweiten (*legitima*) auf die Forderungen, an welche der Herr seine Verheissungen knüpfte. *comprehenderunt* נשג gut gegeben. Worte ergreifen den Menschen, er fällt in ihre Gewalt, so wie sie sich an ihm erfüllen. Das prophetische Wort, so wie es gesprochen, ist eine Macht, welcher der Einzelne, sei's zum Guten oder zum Bösen, nicht mehr entrinnt. *et conversi sunt*, „sie wandten sich um," nicht im Sinne eigentlicher Bekehrung, die nicht statthatte; sie gingen in sich in so ferne, als sie erkannten und bekannten, dass ihnen nur geschehen sei, wie sie es verdient hätten. Verbinde: *sicut cogitavit Dominus (sic) fecit nobis*, dann folgt als nähere Bestimmung vom *cogitare*, das er ausführte: *facere nobis secundum vias nostras*. Was die göttliche Gerechtigkeit will: *facere secundum vias hominis*, führt seine Macht aus: *sic facit*.

v. 7. Der eilfte Monat Sabath (שְׁבָט) entspricht unserm Februar: der eilfte Monat des zweiten Jahres = Februar 519 nach unserer Zeitrechnung. *verbum*, Wort, im weitern Sinne für jede Mittheilung, welche an die Propheten ergeht, geschehe sie durch Worte oder Visionen. Wie Zacharias דבר (*verbum*) in diesem Sinne gebraucht, so die ältern Propheten חזון (*visio*), Is. I, 1, oder חזה, Am. I, 1. *dicens* durch *verbum* bedingt, indem keine Rede, sondern ein Gesicht folgt.

v. 8. *Vidi* lautet zu bestimmt, als dass wir eine Allegorie oder ein Selbstgebilde seiner Phantasie annehmen dürften. Wir haben den prophetischen Ausdruck nur zu erklären, nicht zu corrigiren. Er macht darauf Anspruch, eine Vision gehabt zu haben: „Ich sah." Weniger bestimmt ist *per noctem*, ob es ein Traumgesicht, oder eine Vision zur Nachtszeit war. Schon Corn. a Lap. bemerkt: *Nox aptior visionibus: in ea enim quiescentibus*

collectisque sensibus phantasia vivacius concipit et intuetur sua phantasmata, praesertim a Deo vel Angelo impressa. Der Artikel „die Nacht (הַלַּיְלָה)“ weiset auf „am vierundzwanzigsten Tage“ zurück, also: in der Nacht auf den vierundzwanzigsten, die Tageszählung begann mit dem Abend. *et ecce*, die Einleitung zur Vision selbst in Form eines Aufrufes, Am. VII, 1, 7; VIII, 1 u. s. w. *ascendens*, die wörtliche Nachbildung von רֹכֵב (ein Reiter) = *insidens equo. rufus*, lichtroth, vom Pferde: Fuchs, der Lateiner gebraucht *rufus* von der Farbe des Blutes gerade wie der Hebräer אָדֹם. Die Myrthe gehört wegen ihrer Schönheit und ihres lieblichen Geruches zu den Lieblingsbäumen aller Völker und Jahrhunderte. Sie ist ein Culturgewächs, doch wächst sie in Palästina auch wild. Zacharias sah die schöne Culturpflanze, deren mehrere Gattungen in allen Gärten der Reichen sorgfältig gezogen und unterhalten wurden. *in profundo*, in der Tiefe, im Grunde (Thalgrund), oder am Grunde, d. i. am Wassergrunde, sei es das Meer oder ein Strom, da die Myrthen wasserreiche Gegenden lieben und sich vorzugsweise an den Ufern der Bäche finden. Hieronymus hat מְצֻלָה als Nebenform von מְצוּלָה behandelt, das in der Bedeutung „Tiefe, Abgrund“ von Meeren und Strömen, bildlich von Leiden oft vorkommt. Ich möchte dieser Uebersetzung vor der andern: „an einem schattigen Orte,“ desshalb den Vorzug geben, weil sich אֲשֶׁר בַּמְּצֻלָה (Hieronymus richtig: *quae erant in profundo*) offenbar als Ortsbestimmung auf „Myrthen“ bezieht, wozu „schattiger Ort“ nicht passt; die Myrthen verbreiten Schatten, aber was soll „sie sind an schattigem Orte“ bedeuten? Ueber צלל vergl. die Lexx. „Hinter ihm,“ dem Reiter, d. i. weiter zurück, der einzelne Reiter stand im Vordergrunde. *varius*, gesprenkelt, bunt, bei den Pferden: Schecke, und hier nach der Erklärung, die Hieronymus von der Bedeutung der Farben gibt: ein Rothschecke, der die Farbe des Fuchsen und Schimmels in sich vereinigt, etwas von der Natur des Einen und des Andern hat. Es entspricht weniger dem griechischen ψάρος (staargrau, vom Pferde: Grauschimmel) als dem ποίκιλος, das die LXX neben ψάρος haben. Das hebräische שָׂרֹק entspricht am wahrscheinlichsten unserm: Lichtfuchs, ein Fuchs von lichter, heller, glänzender Farbe, wo das Rothe (אָדֹם) vom Weissen

(לבן) durchdrungen ist. Dass שרק eine Mittelfarbe zwischen roth und weiss, die Verbindung beider ausdrücke, scheint der Zusammenhang zu fordern, und Hieronymus (mit den LXX) dürfte nur darin geirrt haben, dass er sich die beiden Farben äusserlich neben einander, statt zu Einer (neuen) Farbe verbunden dachte. Alles weist auch darauf, dass es nicht eine ideale, sondern wirklich unter den Pferden vorkommende Farbe sein muss, ob nun hellroth (hellfuchs) oder fahl bleibt dahingestellt. Gegen „grau", wie Hitzig und Maurer (*sturnini*, staargrau) erklären, dürfte man mit Recht einwenden, dass die Stämme שרק, סרק (Buxt. fol. 1558), זרח durchaus auf „glänzende, helle Farben" weisen; im Arab. transponirt شقر, vergl. Gesen., *thesaur.* III, 1342. Dass שרק nicht als nähere Bestimmung von אדם (das deutlich genug ist) genommen werden kann, wie Umbreit meint, ergibt sich schlagend aus VI, 2, 3, wo die Fuchsen am ersten, die Lichtfuchsen am vierten Gespanne sind.

v. 9. Der Prophet kennt die Bedeutung dieser Vision nicht, desshalb fragt und bittet er um ihre Deutung. Aber er steht nicht in unmittelbarem Verkehre mit Gott, sondern in mittelbarem durch einen Engel. Während die alten Propheten sich an den Herrn selbst (Am. VII, 2, 8; VIII, 2) wenden, richtet Zacharias Frage und Bitte an den Engel, der ihm die göttlichen Aufträge überbrachte, und somit auch die Visionen selbst vermittelte. Was er hörte, vernahm er vom Engel Gottes, was er sah, zeigte ihm derselbe. Ob ihm der Engel in für das Geistesauge sichtbarer Gestalt gegenüberstand, oder in rein geistiger Anregung zu ihm sprach, theilt er uns nicht mit, der eine und andere Fall (II, 3 und vielleicht auch IV, 1) ist nicht maassgebend für alle. Nichts steht uns im Wege, hier anzunehmen, dass die Anregung rein geistig war; er sah seinen dolmetschenden Engel nicht, er richtete an den Unsichtbaren sein Wort und dieser antwortete in derselben Weise. Der Angeredete in *domine* ist das folgende *angelus*, deutlicher ist diess im Hebräischen אֲדֹנִי, bei Gott würde אֲדֹנָי stehen. Zu *in me* vergl. Os. 1, 1; es heisst hier wie dort: zu mir; da Vorgänge dieser Art (Ansprachen durch Engel oder Gott) im Innern des Menschen vorgehen, so kann *in me* allerdings sowohl „in mir" als „durch

mich“ übersetzt werden, nur dürfen wir es nicht urgiren. Eines bedeutet so viel als das Andere. *quid sunt*, was sind = was bedeuten? *ostendam*, אראך ich will dich sehen machen, ist absichtlich und passend; denn der Engel erklärt ihm das Geschaute nicht mit Worten, sondern die Vision klärt sich ihm selbst durch ihre dramatische Entfaltung auf, und erst an diese, nach ihrer Bedeutung nun erkannte Vision knüpft sich die Mittheilung der göttlichen Verheissung. Die Vision bildet den historischen Grund und das Motiv der Verheissung, die an Zacharias ergeht.

v. 10. Zacharias empfängt, wie gesagt, die Deutung der Vision aus ihr selbst. Ich halte es nicht für richtig: *et respondit* als Antwort auf die Frage des Propheten zu beziehen, indem Vers 11 *et responderunt angelo* dagegen ist. Der Dialog in der Vision nimmt auf die Frage des Propheten keine Rücksicht, sondern schliesst sich in sich selbst ab. *respondit* unsers Verses müssen wir übersetzen: „da hub an und sprach (da begann und sprach),“ dem ויען ויאמר entspricht das neutestamentliche: ἀπεκρίθη λεγων Mark. III, 33, ἀποριθεὶς εἶπεν ebend. VI, 37. Matth. III, 15; IV, 4 u. s. w.; vergl. zu ענה Gesen., *thesaur.* II, 1047. *ad* 2) *extulit vocem*, *loqui coepit*. „Das sind,“ nemlich die Reiter, welche Zacharias sah; die Rede nimmt Rücksicht auf den Propheten, ohne indessen an ihn selbst gerichtet zu sein. Man kann Beides recht wohl mit einander verbinden. *isti sunt* = *ecce*, *quos*, Ausruf und Anrede, der dann die Engel Antwort geben. „Die Erde zu durchwandeln,“ und ihm Kunde von ihrem Zustande zu bringen. Der Grund, dass die Bothen des Herrn dem Propheten als Reiter erscheinen (nicht geflügelt, oder unter andern Gestalten) mag von der Sitte des persischen Hofes herrühren, reitende Bothen auszusenden. Doch war das ohne Zweifel bei den Persern nicht ausschliesslich der Fall; wir werden uns überhaupt die *missi regii* kaum anders als zu Pferd denken können. Die Vision erinnert an Job I, 6, 7.

v. 11. Sie antworteten, indem die Anrede indirekt zugleich eine Frage war: „Sie durchziehen die Erde, und wie trafen sie dieselbe?“ Die Antwort lautete: „Siehe, die ganze Erde ist bewohnt und ruhet.“ *habitatur et quiescit* = *secure (in pace) habitatur*, „die ganze Erde wird in Friede bewohnt, wohnt in Ruhe

und Friede. ישׁב steht an und für sich schon vom sichern, ruhigen, friedlichen Wohnen, Richt. XVIII, 7. Is. XIII, 20; שׁקט dient nur zur Verstärkung und Erweiterung, wofür sonst לבטח steht. Der Reiter heisst: „Engel des Herrn.“ Dass die vielfach berührte Frage, ob „Engel des Herrn (in der Gen.)“ der sich offenbarende Gott selbst, oder ein geschaffener Geist, ein Engel sei, durch den sich Gott offenbart, uns hier nicht berührt, bedarf Angesichts Vers 12 keines Erweises. Vergl. über מאלך ה' Delitzsch, Genes. 2. Aufl. S. 330—337. Eine Auszeichnung liegt im emphatischen Namen: Engel des Herrn, worin aber diese bestehe und ob Eine, bestimmte englische Persönlichkeit in allen Stellen darunter verstanden sei, oder ob es ein Collectiv-Ehrenname sei, wissen wir nicht. Hieronymus hält ihn für den Schutzengel Juda's, der bei Daniel auch den Namen Michael hat; er beruft sich dabei ausdrücklich auf die alte, jüdische Tradition: *Hunc (angelum Domini) Hebraei Michaelem angelum putant, qui ultor iniquitatum et peccatorum sit Israel.* Die Fürbitte, welche er für Israel einlegt, rechtfertigt hinlänglich diese Deutung. — Aus unserer Auffassung der Vision leuchtet von selbst ein, dass der Engel, der für Zacharias den Dolmetsch macht, und der Engel des Herrn zwei Persönlichkeiten sind. Wenn Andere, unter den Neuern Maurer, Beide für identisch halten, so geschah es, weil sie Vers 9 *et respondit* urgirten und als Antwort auf die Frage des Propheten erklärten, was ganz und gar nicht der Fall ist. Hengstenberg hat überdiess auf Daniel verwiesen, wo der Engel des Herrn Michael, der Engel-Dolmetsch Gabriel heisst.

v. 12. Der klägliche Gegensatz, den Juda zur übrigen gefriedeten, ruhigen Welt bildet, bewegt den Engel des Herrn zu seiner Bitte und Frage: „Warum soll Juda allein davon ausgenommen sein, und ist es doch schon das siebenzigste Jahr?“ Zwei Beweggründe führt der Bittende auf, einen allgemeinen, da er sich auf die Barmherzigkeit Gottes beruft: Jerusalems nicht zu vergessen, wo er in Gnade aller Welt gedenke, und einen besondern, der sich auf die spezielle Verheissung, nach 70 Jahren dem Exile ein Ende zu machen, gründet. — Mit Darius Hystaspis kam Ordnung in den Haushalt des ungeheuren persischen Reiches; alle Welt athmete neu auf und genoss die Segnungen des Friedens

und einer geordneten Regierung. Im zweiten Jahre seiner Herrschaft konnten die Bothschafter des Herrn mit Recht sagen: „Die ganze Erde wohnet in Friede.“ Judäa allein schien davon ausgenommen. Das Verboth des Tempelbaues war noch nicht zurückgenommen, Missärndten und sonstige Unfälle hatten die Kraft des Volkes gelähmt, ein kleiner Theil nur war zurückgekehrt, die Andern wurden durch den armseligen Zustand der neuen Gemeinde eher abgeschreckt, als dass sie sich zur Nachfolge aufgemuntert fühlten. Wohl hatten die Juden seit 5 Monaten (vierundzwanzigsten des sechsten Monats — vierundzwanzigsten des eilften Monats) wieder am Tempel gebaut, aber in ihrer Lage hatte sich noch nichts geändert. Mit Recht konnte der Engel im Namen des Volkes bethen: „Wie lange noch wirst du dich Jerusalems nicht erbarmen?“ Immer noch dauerte im Sinne der Juden das Exil fort; denn die neue Gemeinde ging allem Anscheine nach nur ihrer Auflösung entgegen. Die 70 Jahre können verschieden berechnet werden, je nach dem Ausgangspunkte, den man nimmt. Der Bethende hier rechnet vom Beginne der letzten Belagerung Jerusalems an. Im zehnten Monate, am zehnten Tage (also noch Dezember) des Jahres 589 hatte Nebukadnezar die Belagerung eröffnet, mit dem eilften Monate (Jäner) des zweiten Jahres des Königes Darius, 519, hatte gerade das siebenzigste Jahr begonnen. Aber noch hatte sich keine Spur einer Wendung der Dinge gezeigt, daher die ängstliche Sorge, die allgemeine Niedergeschlagenheit des ganzen Volkes, welche der Engel des Herrn, der Schutzengel Juda's, schön in die Worte fasst: *Domine, usquequo non misereberis?* Zu *quibus iratus es* vergl. Vers 2 *iratus est.* — Nach Hitzig und Umbreit soll die Vision in der Zeit zurückgreifen; der Ausgang derselben soll das Jahr 539 sein, da Cyrus nahe daran war, den Juden die Heimkehr zu erlauben. Aber was sollte eine Vision, welche um 20 Jahre zurückweist, und seit 20 Jahren Lügen gestraft worden wäre, für eine Bedeutung haben? Denn bis auf diesen Augenblick wäre das Gebeth des Engels und die Verheissung, welche der Herr damals gegeben hätte, unerfüllt geblieben.

v. 13. Auch dieser Vers setzt keine äussere, sichtbare Erscheinung des *angelus interpres* voraus. Was Gott spricht, wird

h einen Engel mitgetheilt; die guten, tröst-
ers 14 an sprach der Herr zuerst zum Engel.
oria bemerkt Hieronymus treffend: *bona*,
ssione, consolatoria, de praesentium necessitate.

um, Joel II, 18. *zelari aliquem*, Jemand
in Folge davon dafür eifern, ihn nicht
e eifrig vertreten. קנא ב auf Jemand
eifern. Der Eifer des Herrn ist er-
s sum in Präsensbedeutung, wie
ür sein Volk und zürnt auf die
digten. *opulentae*, שאנן Am.
mit Anspielung auf Vers 11:
die „sichern, gefriedeten
ich, welches sich zunächst an
s Juda nicht an dem ihm gebührenden
lässt.

„Ich zürnte ... sie aber halfen zum Bösen" ist dem
ne nach klar, wie wir ihn schon angegeben haben (Vers 14).
Dunkler ist die Gegenüberstellung: ich zürnte ein wenig und
sie halfen zum Bösen. Worin soll da der Gegensatz oder die
Steigerung liegen? Zunächst wohl darin, dass sie mit Gott auf
Israel zürnten, dass sie darin gleichsam seine Helfershelfer wurden,
was er nicht wollte. Wo er auf Israel zürnte, gab er den
Heiden kein Recht, auch auf sein Volk zu zürnen und in Folge
dessen zu züchtigen und zu unterdrücken. Indem sie hier mit
ihm, gegen seinen Willen, cooperirten, erweckten sie seinen
Zorn wider sie und seine alte Liebe für sein Volk. „Sie halfen
(leisteten Beistand) zum Bösen," d. i. zum Uebel, das der Herr
in seinem Zorne Israel zufügte, und nun wurde es zu viel, denn
zu seinen Streichen kamen noch die der Heiden. Vergl.
Hitzig: „Sie halfen dem Jehova, der keine Helfer, sondern
nur Werkzeuge braucht zum Unheil. So halfen sie dem Unheil
nach und steigerten es über das Maass und über Jehova's
Willen hinaus." Zur Sache vergl. Is. XLVII, 6: „Ich hatte
gezürnt auf mein Volk, und sie in deine Hand gegeben. Du
hattest mit ihnen kein Mitleid, auf den Greis legtest du schweres
Joch." Hieronymus: *Quod ... hic (Dominus) ut filium a*

und einer geordneten Regierung. Im zweiten Jahre seiner Herrschaft konnten die Bothschafter des Herrn mit Recht sagen: „Die ganze Erde wohnet in Friede.“ Judäa allein schien davon ausgenommen. Das Verboth des Tempelbaues war noch nicht zurückgenommen, Missärndten und sonstige Unfälle hatten die Kraft des Volkes gelähmt, ein kleiner Theil nur war zurückgekehrt, die Andern wurden durch den armseligen Zustand der neuen Gemeinde eher abgeschreckt, als dass sie sich zur Nachfolge aufgemuntert fühlten. Wohl hatten die Juden seit 5 Monaten (vierundzwanzigsten des sechsten Monats — vierundzwanzigsten des eilften Monats) wieder am Tempel gebaut, aber in ihrer Lage hatte sich noch nichts geändert. Mit Recht konnte der Engel im Namen des Volkes bethen: „Wie lange noch wirst du dich Jerusalems nicht erbarmen?“ Immer noch dauerte im Sinne der Juden das Exil fort; denn die neue Gemeinde ging allem Anscheine nach nur ihrer Auflösung entgegen. Die 70 Jahre können verschieden berechnet werden, je nach dem Ausgangspunkte, den man nimmt. Der Bethende hier rechnet vom Beginne der letzten Belagerung Jerusalems an. Im zehnten Monate, am zehnten Tage (also noch Dezember) des Jahres 589 hatte Nebukadnezar die Belagerung eröffnet, mit dem eilften Monate (Jäner) des zweiten Jahres des Königes Darius, 519, hatte gerade das siebenzigste Jahr begonnen. Aber noch hatte sich keine Spur einer Wendung der Dinge gezeigt, daher die ängstliche Sorge, die allgemeine Niedergeschlagenheit des ganzen Volkes, welche der Engel des Herrn, der Schutzengel Juda's, schön in die Worte fasst: *Domine, usquequo non misereberis?* Zu *quibus iratus es* vergl. Vers 2 *iratus est.* — Nach Hitzig und Umbreit soll die Vision in der Zeit zurückgreifen; der Ausgang derselben soll das Jahr 539 sein, da Cyrus nahe daran war, den Juden die Heimkehr zu erlauben. Aber was sollte eine Vision, welche um 20 Jahre zurückweist, und seit 20 Jahren Lügen gestraft worden wäre, für eine Bedeutung haben? Denn bis auf diesen Augenblick wäre das Gebeth des Engels und die Verheissung, welche der Herr damals gegeben hätte, unerfüllt geblieben.

v. 13. Auch dieser Vers setzt keine äussere, sichtbare Erscheinung des *angelus interpres* voraus. Was Gott spricht, wird

dem Propheten durch einen Engel mitgetheilt; die guten, tröstlichen Worte von Vers 14 an sprach der Herr zuerst zum Engel. Zu *bona*, *consolatoria* bemerkt Hieronymus treffend: *bona*, *de futurorum promissione*, *consolatoria*, *de praesentium necessitate.*

v. 14. *Zelatus sum*, Joel II, 18. *zelari aliquem*, Jemand eifersüchtig lieben, und in Folge davon dafür eifern, ihn nicht kränken lassen, seine Sache eifrig vertreten. קנא ב auf Jemand eifern, קנא ל für Jemand eifern. Der Eifer des Herrn ist erwacht und dauert fort; *zelatus sum* in Präsensbedeutung, wie Vers 15 *irascor*. Gott eifert für sein Volk und zürnt auf die Heiden, weil sie wider Juda sündigten. *opulentae*, שאנן Am. VI, 1; zunächst: ruhig, sicher, hier mit Anspielung auf Vers 11: *omnis terra quiescit*, Gott zürnt auf die „sichern, gefriedeten Nationen", d. i. das persische Reich, welches sich zunächst an Juda versündigt, indem es Juda nicht an dem ihm gebührenden Frieden participiren lässt.

v. 15. „Ich zürnte ... sie aber halfen zum Bösen" ist dem Sinne nach klar, wie wir ihn schon angegeben haben (Vers 14). Dunkler ist die Gegenüberstellung: ich zürnte ein wenig und sie halfen zum Bösen. Worin soll da der Gegensatz oder die Steigerung liegen? Zunächst wohl darin, dass sie mit Gott auf Israel zürnten, dass sie darin gleichsam seine Helfershelfer wurden, was er nicht wollte. Wo er auf Israel zürnte, gab er den Heiden kein Recht, auch auf sein Volk zu zürnen und in Folge dessen zu züchtigen und zu unterdrücken. Indem sie hier mit ihm, gegen seinen Willen, cooperirten, erweckten sie seinen Zorn wider sie und seine alte Liebe für sein Volk. „Sie halfen (leisteten Beistand) zum Bösen," d. i. zum Uebel, das der Herr in seinem Zorne Israel zufügte, und nun wurde es zu viel, denn zu seinen Streichen kamen noch die der Heiden. Vergl. Hitzig: „Sie halfen dem Jehova, der keine Helfer, sondern nur Werkzeuge braucht zum Unheil. So halfen sie dem Unheil nach und steigerten es über das Maass und über Jehova's Willen hinaus." Zur Sache vergl. Is. XLVII, 6: „Ich hatte gezürnt auf mein Volk, und sie in deine Hand gegeben. Du hattest mit ihnen kein Mitleid, auf den Greis legtest du schweres Joch." Hieronymus: *Quod ... hic (Dominus) ut filium a*

und einer geordneten Regierung. Im zweiten Jahre seiner Herrschaft konnten die Bothschafter des Herrn mit Recht sagen: „Die ganze Erde wohnet in Friede.“ Judäa allein schien davon ausgenommen. Das Verboth des Tempelbaues war noch nicht zurückgenommen, Missärndten und sonstige Unfälle hatten die Kraft des Volkes gelähmt, ein kleiner Theil nur war zurückgekehrt, die Andern wurden durch den armseligen Zustand der neuen Gemeinde eher abgeschreckt, als dass sie sich zur Nachfolge aufgemuntert fühlten. Wohl hatten die Juden seit 5 Monaten (vierundzwanzigsten des sechsten Monats — vierundzwanzigsten des eilften Monats) wieder am Tempel gebaut, aber in ihrer Lage hatte sich noch nichts geändert. Mit Recht konnte der Engel im Namen des Volkes bethen: „Wie lange noch wirst du dich Jerusalems nicht erbarmen?“ Immer noch dauerte im Sinne der Juden das Exil fort; denn die neue Gemeinde ging allem Anscheine nach nur ihrer Auflösung entgegen. Die 70 Jahre können verschieden berechnet werden, je nach dem Ausgangspunkte, den man nimmt. Der Bethende hier rechnet vom Beginne der letzten Belagerung Jerusalems an. Im zehnten Monate, am zehnten Tage (also noch Dezember) des Jahres 589 hatte Nebukadnezar die Belagerung eröffnet, mit dem eilften Monate (Jäner) des zweiten Jahres des Königes Darius, 519, hatte gerade das siebenzigste Jahr begonnen. Aber noch hatte sich keine Spur einer Wendung der Dinge gezeigt, daher die ängstliche Sorge, die allgemeine Niedergeschlagenheit des ganzen Volkes, welche der Engel des Herrn, der Schutzengel Juda's, schön in die Worte fasst: *Domine, usquequo non misereberis?* Zu *quibus iratus es* vergl. Vers 2 *iratus est.* — Nach Hitzig und Umbreit soll die Vision in der Zeit zurückgreifen; der Ausgang derselben soll das Jahr 539 sein, da Cyrus nahe daran war, den Juden die Heimkehr zu erlauben. Aber was sollte eine Vision, welche um 20 Jahre zurückweist, und seit 20 Jahren Lügen gestraft worden wäre, für eine Bedeutung haben? Denn bis auf diesen Augenblick wäre das Gebeth des Engels und die Verheissung, welche der Herr damals gegeben hätte, unerfüllt geblieben.

v. 13. Auch dieser Vers setzt keine äussere, sichtbare Erscheinung des *angelus interpres* voraus. Was Gott spricht, wird

dem Propheten durch einen Engel mitgetheilt; die guten, tröstlichen Worte von Vers 14 an sprach der Herr zuerst zum Engel. Zu *bona*, *consolatoria* bemerkt Hieronymus treffend: *bona*, *de futurorum promissione*, *consolatoria*, *de praesentium necessitate*.

v. 14. *Zelatus sum*, Joel II, 18. *zelari aliquem*, Jemand eifersüchtig lieben, und in Folge davon dafür eifern, ihn nicht kränken lassen, seine Sache eifrig vertreten. קנא ב auf Jemand eifern, קנא ל für Jemand eifern. Der Eifer des Herrn ist erwacht und dauert fort; *zelatus sum* in Präsensbedeutung, wie Vers 15 *irascor*. Gott eifert für sein Volk und zürnt auf die Heiden, weil sie wider Juda sündigten. *opulentae*, שאנן Am. VI, 1; zunächst: ruhig, sicher, hier mit Anspielung auf Vers 11: *omnis terra quiescit*, Gott zürnt auf die „sichern, gefriedeten Nationen", d. i. das persische Reich, welches sich zunächst an Juda versündigt, indem es Juda nicht an dem ihm gebührenden Frieden participiren lässt.

v. 15. „Ich zürnte ... sie aber halfen zum Bösen" ist dem Sinne nach klar, wie wir ihn schon angegeben haben (Vers 14). Dunkler ist die Gegenüberstellung: ich zürnte ein wenig und sie halfen zum Bösen. Worin soll da der Gegensatz oder die Steigerung liegen? Zunächst wohl darin, dass sie mit Gott auf Israel zürnten, dass sie darin gleichsam seine Helfershelfer wurden, was er nicht wollte. Wo er auf Israel zürnte, gab er den Heiden kein Recht, auch auf sein Volk zu zürnen und in Folge dessen zu züchtigen und zu unterdrücken. Indem sie hier mit ihm, gegen seinen Willen, cooperirten, erweckten sie seinen Zorn wider sie und seine alte Liebe für sein Volk. „Sie halfen (leisteten Beistand) zum Bösen," d. i. zum Uebel, das der Herr in seinem Zorne Israel zufügte, und nun wurde es zu viel, denn zu seinen Streichen kamen noch die der Heiden. Vergl. Hitzig: „Sie halfen dem Jehova, der keine Helfer, sondern nur Werkzeuge braucht zum Unheil. So halfen sie dem Unheil nach und steigerten es über das Maass und über Jehova's Willen hinaus." Zur Sache vergl. Is. XLVII, 6: „Ich hatte gezürnt auf mein Volk, und sie in deine Hand gegeben. Du hattest mit ihnen kein Mitleid, auf den Greis legtest du schweres Joch." Hieronymus: *Quod ... hic (Dominus) ut filium a*

und einer geordneten Regierung. Im zweiten Jahre seiner Herrschaft konnten die Bothschafter des Herrn mit Recht sagen: „Die ganze Erde wohnet in Friede.“ Judäa allein schien davon ausgenommen. Das Verboth des Tempelbaues war noch nicht zurückgenommen, Missärndten und sonstige Unfälle hatten die Kraft des Volkes gelähmt, ein kleiner Theil nur war zurückgekehrt, die Andern wurden durch den armseligen Zustand der neuen Gemeinde eher abgeschreckt, als dass sie sich zur Nachfolge aufgemuntert fühlten. Wohl hatten die Juden seit 5 Monaten (vierundzwanzigsten des sechsten Monats — vierundzwanzigsten des eilften Monats) wieder am Tempel gebaut, aber in ihrer Lage hatte sich noch nichts geändert. Mit Recht konnte der Engel im Namen des Volkes bethen: „Wie lange noch wirst du dich Jerusalems nicht erbarmen?“ Immer noch dauerte im Sinne der Juden das Exil fort; denn die neue Gemeinde ging allem Anscheine nach nur ihrer Auflösung entgegen. Die 70 Jahre können verschieden berechnet werden, je nach dem Ausgangspunkte, den man nimmt. Der Bethende hier rechnet vom Beginne der letzten Belagerung Jerusalems an. Im zehnten Monate, am zehnten Tage (also noch Dezember) des Jahres 589 hatte Nebukadnezar die Belagerung eröffnet, mit dem eilften Monate (Jäner) des zweiten Jahres des Königes Darius, 519, hatte gerade das siebenzigste Jahr begonnen. Aber noch hatte sich keine Spur einer Wendung der Dinge gezeigt, daher die ängstliche Sorge, die allgemeine Niedergeschlagenheit des ganzen Volkes, welche der Engel des Herrn, der Schutzengel Juda's, schön in die Worte fasst: *Domine*, *usquequo non misereberis?* Zu *quibus iratus es* vergl. Vers 2 *iratus est.* — Nach Hitzig und Umbreit soll die Vision in der Zeit zurückgreifen; der Ausgang derselben soll das Jahr 539 sein, da Cyrus nahe daran war, den Juden die Heimkehr zu erlauben. Aber was sollte eine Vision, welche um 20 Jahre zurückweist, und seit 20 Jahren Lügen gestraft worden wäre, für eine Bedeutung haben? Denn bis auf diesen Augenblick wäre das Gebeth des Engels und die Verheissung, welche der Herr damals gegeben hätte, unerfüllt geblieben.

v. 13. Auch dieser Vers setzt keine äussere, sichtbare Erscheinung des *angelus interpres* voraus. Was Gott spricht, wird

dem Propheten durch einen Engel mitgetheilt; die guten, tröstlichen Worte von Vers 14 an sprach der Herr zuerst zum Engel. Zu *bona*, *consolatoria* bemerkt Hieronymus treffend: *bona*, *de futurorum promissione*, *consolatoria*, *de praesentium necessitate*.

v. 14. *Zelatus sum*, Joel II, 18. *zelari aliquem*, Jemand eifersüchtig lieben, und in Folge davon dafür eifern, ihn nicht kränken lassen, seine Sache eifrig vertreten. קנא ב auf Jemand eifern, קנא ל für Jemand eifern. Der Eifer des Herrn ist erwacht und dauert fort; *zelatus sum* in Präsensbedeutung, wie Vers 15 *irascor*. Gott eifert für sein Volk und zürnt auf die Heiden, weil sie wider Juda sündigten. *opulentae*, שאנן Am. VI, 1; zunächst: ruhig, sicher, hier mit Anspielung auf Vers 11: *omnis terra quiescit*, Gott zürnt auf die „sichern, gefriedeten Nationen", d. i. das persische Reich, welches sich zunächst an Juda versündigt, indem es Juda nicht an dem ihm gebührenden Frieden participiren lässt.

v. 15. „Ich zürnte ... sie aber halfen zum Bösen" ist dem Sinne nach klar, wie wir ihn schon angegeben haben (Vers 14). Dunkler ist die Gegenüberstellung: ich zürnte ein wenig und sie halfen zum Bösen. Worin soll da der Gegensatz oder die Steigerung liegen? Zunächst wohl darin, dass sie mit Gott auf Israel zürnten, dass sie darin gleichsam seine Helfershelfer wurden, was er nicht wollte. Wo er auf Israel zürnte, gab er den Heiden kein Recht, auch auf sein Volk zu zürnen und in Folge dessen zu züchtigen und zu unterdrücken. Indem sie hier mit ihm, gegen seinen Willen, cooperirten, erweckten sie seinen Zorn wider sie und seine alte Liebe für sein Volk. „Sie halfen (leisteten Beistand) zum Bösen," d. i. zum Uebel, das der Herr in seinem Zorne Israel zufügte, und nun wurde es zu viel, denn zu seinen Streichen kamen noch die der Heiden. Vergl. Hitzig: „Sie halfen dem Jehova, der keine Helfer, sondern nur Werkzeuge braucht zum Unheil. So halfen sie dem Unheil nach und steigerten es über das Maass und über Jehova's Willen hinaus." Zur Sache vergl. Is. XLVII, 6: „Ich hatte gezürnt auf mein Volk, und sie in deine Hand gegeben. Du hattest mit ihnen kein Mitleid, auf den Greis legtest du schweres Joch." Hieronymus: *Quod ... hic (Dominus) ut filium a*

sie (die Leute Davids) um uns Tags und Nachts.“ Eine „feurige“ Mauer heisst Gott, weil er auch sonst gerne mit Feuer in seinem verzehrenden Eifer verglichen wird: „Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer,“ 5 Mos. IV, 24.

Die gewöhnliche Uebersetzung von לכבוד ist *ad (in) gloriam*: „ich werde zur Ehre (*honori*) Jerusalems sein;“ Jerusalem wird um meinetwillen geehrt, verherrlicht sein. Der Abl. *in gloria* dagegen weiset auf die Ehre und Verherrlichung hin, mit der Gott verehrt und verherrlicht wird, nicht die von ihm ausgeht. Hieronymus treffend: *qui adversariis ignis est, sit in medio credentium gloria.* Darnach entspricht *in gloria* ganz unserm: „in Ehren,“ d. i. geehrt, verherrlicht sein. Dass man לכבוד so übersetzen kann: „zu Ehren,“ d. i. Gegenstand der Ehre und Verherrlichung, versteht sich von selbst. In so ferne diese Auffassung einen neuen Gedanken enthält, verdient sie den Vorzug; daher hat Hitzig nach dem Vorgange von Grotius mit Recht die Uebersetzung der Vulgata wieder aufgenommen.

v. 6. Mit diesem Verse soll in einem neuen Abschnitte die Rede des Propheten beginnen. *Cette section* (Verse 10—17 nach dem Hebräischen) *n'est que le corollaire de la précédente.* Burger. In ähnlicher Weise noch Viele, vergl. unter den Aeltern Corn. a Lap.: *Porro propheta hortatur Judaeos, ut fugiant e Babylone.* Aber nirgends ist gesagt, dass Zacharias hier das Wort ergreife, nirgends angedeutet, dass die Vision unterbrochen wurde. Wir haben also noch die Rede des Engels. Und in seinen Mund passt sie vollkommen, denn wie er das neue Jerusalem beschreibt, so ergeht auch von ihm die Aufforderung an alle Juden, davon Besitz zu nehmen. — *O, o*, beim Imper. und Vocat. (wie ὢ der LXX) blosser Zuruf, der die Anrede verstärkt, das hebräische הוי als Interj. der Ermunterung: „Husch, husch, und eilet!“ Hieronymus hat die Cop. ו nicht ausgedrückt. Das Hebräische trennt die Interjection vom Verbum (נסו) desshalb steht die Copula. *fugite* = *properate*, nicht als ob ihnen Gefahren im Wege wären, denen sie durch die Flucht entgehen sollen. Denn die Hörner sind zertrümmert, die ihnen im Wege standen, so dass ihre Heimkehr keiner Flucht, sondern vielmehr einem Triumphzuge gleichen wird, Is. XLVIII, 20; LII, 11, 12. „Land des Nordens“ zunächst Babylon, dann

„Norden (צפון, d. i. der Dunkle, Finstere)“ im bildlichen Sinne für: Unglück, Elend, Exil; eilet aus dem Lande der Finsterniss (des Elendes). „Denn“ gibt den Grund an, warum sie heimeilen sollten, denn ihr Aufenthalt in der Fremde ist kein selbstgewählter, sondern von Gott als Strafe über sie verhängt worden. So sehr nun der Gefangene eilt, die ihm gegebene Freiheit zu benützen, sollten auch sie eilen und heimkehren. Die scheinbare Disharmonie zwischen „Land des Nordens“ und „die vier Winde (d. i. vier Weltgegenden)“ schwindet, sowie wir in צפון die Stammbedeutung (dunkel, verhüllt), aus der die andere erst abgeleitet wurde, wie ein feines Wortspiel zugleich mitaufnehmen, wofür wir freilich im Deutschen keinen entsprechenden Ausdruck haben. Damit fallen auch die Gründe weg, die Hitzig nach dem Vorgange von Grotius und Schmid bewogen, von der traditionellen Uebersetzung abzuweichen und פרץ in der Bedeutung „ausbreiten“ zu nehmen: „denn wie die vier Winde breitete ich euch aus.“ Nirgends gelten die vier Winde als Bild des Ausbreitens und Verpflanzens; und wenn sie der Herr überall hin verpflanzt und ausgebreitet hat, wie soll er sie auffordern, heimzukehren? da würden wir eher das Gegentheil erwarten: Bleibt, bleibt, denn u. s. w.

v. 7. Zu *o* vergl. Vers 6; hier haben wir den Voc. (oben den Imper.), weil das Eine, personificirte Sion angeredet wird, entspricht der eben so concrete, bestimmte Ausdruck „Tochter Babylon“ besser, als der allgemeine „Land des Nordens“. Der Engel wiederholt seine Aufforderung, indem er sie auf ein Neues und ausführlich motivirt.

v. 8. Unser Vers zeigt deutlich, dass der Engel (vergl. Vers 6) redet, denn ihn, nicht den Propheten hat Gott unter die Völker mit allen Erweisungen seiner Macht und Herrlichkeit gesendet. Gott hat den Engel schon gesendet, und es hat das Werk, wozu er gesendet ward, schon begonnen; denn schon waren die Völker, welche Juda beraubt hatten, d. i. die chaldäische Weltmacht, gezüchtigt. Aber dieses Werk erneuert sich und setzt sich fort, bis endlich alle Feinde des Volkes Gottes seine strafende Hand an sich erfahren haben. Die erste Rückkehr aus dem Exile war der Anfang der hier bezeichneten Engelsthätigkeit; sie soll sich vollenden in der Rückkehr von Gesammt-

Juda, wozu der Engel so eben aufgefordert hat. Das ganze Werk der Neugestaltung seines Volkes führt Gott aus durch seinen Engel. Doch dürfen wir nicht unbeachtet lassen, dass der Dolmetsch-Engel diese Worte nicht individuell von sich aussagt, als ob Alles gerade durch ihn und allein geschehe, sondern er spricht im Namen aller Engel. Gott hat sich bei seinem Werke nicht an Einen Engel, der zugleich *angelus interpres* des Propheten ist, gebunden, dagegen würde schon die erste Vision (besonders I, 12) sprechen, wohl aber gehört der *ang. interpr.* mit zu den Werkzeugen der Gottesverherrlichung. In seinem und aller übrigen Namen sagt er: *misit me.* — *post gloriam*, wörtlich: אחר כבוד „hinter Ehre", אחר sonst auch mit *de post* gegeben; es steht gerne bei den Verbis der Bewegung, z. B. hinter der Heerde gehen u. s. w. Also: Einen ausschicken, dass er „hinter der Ehre", der Ehre im Rücken ist. Hieronymus hat es im privativen Sinne genommen und auf Christus bezogen: „ausschicken hinter (nach) der Ehre," so dass die Ehre zuerst abgelegt wird nach dem apostolischen Zeugnisse: *qui cum in forma Dei esset ... semetipsum exinanivit.* Die Erklärung ist verfehlt, die Uebersetzung aber richtig und gegen alle andern, vielfachen Versuche (Grotius, der אחר כבוד zu einem Beinamen des Engels Michael macht und mit dem Vorhergehenden verbindet: „so spricht der Herr zum Achar-Kabod" [d. i. Hinter-Ehre, Abglanz der göttlichen Ehre], Rosenmüller: אחר כבוד = על כ׳, *super* = *praeter*, Zunz-Arnheim: „um [eurer] Verherrlichung willen" u. s. w.) festzuhalten. *Post gloriam mittere* kann aber nicht heissen: nach der Ehre ausschicken, gleichsam um sie zu verfolgen, sie einzuholen, *ad assequendam gloriam*, wie Gesen. (*thesaur. s. v.* שלח) und Maurer wollen, denn das wäre ganz unhebräisch; der Herr, der die Ehre hat, kann Niemand nach der Ehre, wie auf einen fernen, flüchtigen Gegenstand, ausschicken; auch würde in diesem Falle אחר כ׳ nicht voranstehen. „Hinter Ehre schicken," so dass Einem Ehre vorangeht, heisst nichts anders, als Einen so senden, dass ihm Ehre und Herrlichkeit vorangeht und begleitet. Ehre und Herrlichkeit sind nicht getrennt, sondern in Verbindung mit dem Gesandten, wie die Heerde vereint ist mit dem Hirten, der hinter ihr hergeht, und die Morgenröthe mit

der Sonne, welche der Herr nachsendet. „Nach Ehre senden" heisst somit: unter Erweisungen göttlicher Macht und Herrlichkeit aussenden. Da im Deutschen „nach" diese Bedeutung nicht hat, bleibt uns nur die Uebersetzung, welche den Sinn ausdrückt: „in (mit) Ehre," voll der Herrlichkeit. Dazu passt vollkommen das zweite Versglied, indem es den Grund angibt, warum Gott seinen Engel von allen Zeichen seiner Herrlichkeit und Macht begleitet, ausgesendet habe, „denn u. s. w." „Meinen Augapfel," vergl. 5 Mos. XXXII, 10: „Er (Gott) hat acht darauf (auf Israel), beschützt es wie seinen Augapfel," und Ps. XVII (XVI), 8: „Bewahre mich wie den Augapfel." Israel ist nach diesen Stellen „der Augapfel Gottes", wer also Israel anrührt (stosst, schlägt, ein Leid zufügt, נגע), thut das dem Augapfel Gottes, was nicht ohne die schwerste Wiedervergeltung bleiben kann. Wie konnte Gott anders, als mit allen Erweisungen seiner Macht seinen Engel unter die Heiden senden, da sie ihn ja auf das Empfindlichste gereizt und gekränkt, da sie (bildlich) in seinen Augapfel geschlagen hatten? Im Hebräischen steht עינו „sein Augapfel", Hieronymus hat *pupilla oculi mei*, sei es, dass er עיני (300. 683 *K.*) las, oder das *suff.* ו mit den LXX (*αὐτοῦ*) auf Gott bezog, und nur frei, aber weniger richtig (siehe Vers 9) übersetzte. Dass die eben gegebene Erklärung die rabbinisch-traditionelle ist, ergibt sich schon aus dem Umstande, dass עינו zu den *Tikkune Sofrim* für עיני gezählt wird. Vergl. Salom. Sturzi zu uns. St.; seine ganze Bemerkung hat Delitzsch (Anhang zu s. Habak.) in der Uebersetzung mitgetheilt S. 206—208. Einige Rabbinen halten עיני geradezu für die ursprüngliche Lesart, und עינו für Correctur: „R. Josua sagt: Diess (עינו) ist ein Tikkun Sofrim, עיני ist die ursprüngliche Textesart; und ebend. Par. משפטים c. 30 (f. 146): Theuerwerth ist Israel wie der Stern des allererhabensten Auges, denn es heisst: wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an; die Sofrim und Weisen waren es, die diesen ursprünglichen Ausdruck verbesserten." Im Ganzen verdienen die Tikkune Sofrim wenig Vertrauen, und an unserer Stelle insbesondere ist עינו durch den Zusammenhang (vergl. Vers 9) vollkommen gesichert, obgleich auch da immer noch eine doppelte Erklärung offen steht, die traditionelle, wornach

ו (sein) auf Gott bezogen und Augapfel im bildlichen Sinne genommen wird: „denn wer euch anrührt, der rührt sein (Gottes) Kostbarstes (worauf er am meisten acht hat) an;“ dann die moderne, welche die Redensart „seinen Augapfel anrühren“ sprichwörtlich nimmt und ו (sein) auf das Subjekt des Satzes bezieht: „wer euch anrührt, rührt seinen Augapfel an,“ d. i. schadet nur sich selbst (Rosenmüller u. s. w.). Gegen diese Erklärung aber spricht, dass sich eine solche sprichwörtliche Redensart nicht nachweisen lässt, und dass sie auch nicht in den Zusammenhang passt; sie würde den vorhergehenden Satz nicht motiviren.

v. 9. *Ecce ego* sind Worte des Engels, wie Vers 8 (darum עינו, nicht עיני). Zur Erklärung des auffallenden *haec dicit dominus* in Vers 8 bleibt uns ein doppelter Weg, entweder dass wir die Worte auf das vorhergehende: *o Sion fuge* beziehen, parallel zu Vers 6, und nach *exercituum* Punkt setzen: „eile, Sion, denn so spricht (will) der Herr,“ *sc.* dass du heimeilest; oder dass wir sagen, der Sprechende leite die Verse 8 und 9 als Worte Gottes ein, weil sie indirekte Worte Gottes sind. Wir hätten im letzten Falle nur eine ungenaue Construction. Nach den Worten: „So spricht der Herr,“ würden wir erwarten: „In Ehre habe ich meinen Engel gesendet ... siehe, er wird seine Hand erheben u. s. w.“ Weil aber der Engel, durch den diess geschieht, der Redende selbst ist, so fährt er trotz seines: „so spricht der Herr,“ das er weiter nicht mehr berücksichtigt, gleich in der ersten Person fort, so dass es überflüssig dasteht. Mir scheint die zweite Lösung einfacher. Diess *haec dicit Dominus* hat, verbunden mit der jüdischen Auffassung von Vers 8, Hieronymus zu seinem *pupilla oculi mei* bestimmt. Is. VIII, 11—17 haben wir denselben Fall; der Prophet fährt da auch nach der Einleitung: *haec ait Dominus* nicht mit den Worten Gottes, sondern mit den seinigen fort; *non dicatis etc.* sind Worte des Propheten, wie hier *post gloriam misit me* des Engels. Wir dürfen diese beiden Verse nicht parenthetisch fassen, als ob die Rede Gottes (*haec dicit Dominus*) etwa mit Vers 10: *lauda et laetare* begänne; dagegen ist der Zusammenhang. Mit Vers 10 beginnt ein neuer Abschnitt, der Grund von *lauda* liegt in *ecce ego venio*, und die ganze Strophe ist zu Vers 7—9 parallel, nicht in Abhängigkeit von Vers 7. — *levo,*

מניף ich schwinge über ihnen meine Hand, *sc.* um sie zu schlagen, wie unser „Stock schwingen". Die Getroffenen und an ihrer Kraft Gebrochenen werden nun eine Beute (Kriegsbeute, d. i. Sklaven) derjenigen, welche bisher ihnen dienten, vergl. Is. XIV, 2: „Das Haus Israel hält sie (die Nationen) zu Knechten und Mägden, und sie halten gefangen ihre Kerkermeister und unterwerfen ihre Dränger;" dazu Hab. II, 8. — „Ihr (Juden) werdet erkennen," nemlich an den Grossthaten, die da geschehen, zugleich erwacht in ihnen aber auch die geistige Erkenntniss. Was Gott an andern Stellen sich zuschreibt, das führt er nach den Mittheilungen, die Zacharias empfängt, durch seinen Engel aus. Der Grund davon ist individuell; indem Zacharias selbst alle Offenbarungen durch einen Engel empfängt, musste sich ihm die ganze Offenbarungsthätigkeit Gottes durch Engel vermittelt darstellen. Diese Anschauung modificirt nur die Form, ändert aber nichts am Wesen und rückt Gott nicht etwa in eine grössere, unzugängliche Ferne. Während der Herr seine Wunder zur Realisirung der messianischen Verheissungen durch seine Engel wirkt, wohnt er selbst in Mitte seines Volkes; siehe den folgenden Vers.

v. 10. „Lobe und frohlocke, denn ich komme" und alle Völker mit mir. Der Anbruch der messianischen Zukunft wird ein neues Kommen Gottes genannt. Bisher wohnte der Herr auch in der That nicht in der Mitte seines Volkes, weil er noch kein Haus hatte. Das hatten die Juden nur zu sehr empfunden, und ihr Hauptkummer war, dass der Tempel nach den Mitteln, die sie hatten, nicht Gottes würdig gebaut werden könne, so dass, wenn sein Haus auch hergerichtet sein würde, er doch nicht käme. Diese Besorgniss hebt der Herr mit dem tröstlichen Zurufe: „ich komme," und nichts mehr soll die messianischen Segnungen zurückhalten. *laudare* (רנן), Jubellieder, Psalmen singen auf den Herrn.

v. 11. Das untrüglichste Kennzeichen der messianischen Zukunft ist die Bekehrung aller Völker. In der Erfüllung dieser Verheissung sind alle übrigen Segnungen eingeschlossen. Der Herr hebt von allen diese Eine heraus, weil sie die grösste und wesentlichste ist. Das eigentliche Wesen der messianischen Zukunft, wie es Jesus Christus selbst kennzeichnet, ist: „Ein Hirt

und Eine Heerde.“ Den sichtbaren Mittelpunkt dieser Einheit bildet bei den Propheten immer Jerusalem, Mich. IV, 1—7. Is. II, 2—4. „Und du wirst erkennen u. s. w.,“ Wiederholung von Vers 9. — *applicabuntur*, Niph. לוה „sich zuwenden, anschliessen“; zur Sache Is. XIV, 1: „Der Herr erbarmt sich Jakob's, und nochmal erwählt er Israel: (und) der Fremdling gesellt sich zu ihnen und hängt an dem Hause Jakob's.“ Ebend. LV, 1—7. Röm. X, 12.

v. 12. „Als sein Theil“ nach 5 Mos. XXXII, 9: „Des Herrn Theil ist sein Volk, Jakob das Loos seines Besitzes.“ So lange Juda in der Zerstreuung ist, gehört es nicht Gott an, sein Theil und Besitz wird es durch die Sammlung. Juda in Besitz nehmen heisst somit Juda sammeln, die Zerstreuten alle zusammenbringen. Zugleich gibt der Vers den Ort an, wo diese Besitznahme stattfinden, wohin Gott sein Volk zusammenbringen werde, im „heiligen Lande“, d. i. Judäa, Palästina. Da nur ein ganz kleiner Theil zurückgekehrt war, konnte der Zweifel erwachen, ob der Herr nicht ein anderes, grösseres, schöneres Land (etwa die herrlichen Euphratgestade) erwählt habe, zumal die Verheissungen so umfassend lauteten, dass Judäa zu klein schien, und die Colonie bisher zu keinem Gedeihen gekommen war. *terra sanctificata* (= *sancta* א׳ הקדש *terra sanctitatis*) steht nicht für „heiliger Boden“ im weitern Sinne, wie jeder Boden, Ort, wo der Herr ist, heisst, sondern ist ganz unser „heiliges Land“ im geographischen Sinne. Isaias nennt es אדמת ה׳ „Land des Herrn“, Ezechiel oft „Land Israel“, im Exile wurde, im Gegensatze zu Babylon und allen übrigen Ländern, die Bezeichnung „heiliges Land“ üblich, welche es auch von da an behielt, 2 Mach. I, 7. Weish. XII, 3; ebenso die Rabbinen.

v. 13. Zu *sileat* Hab. II, 20. Stille, denn der Herr kommt! Vor ihm muss jeder Widerstand verstummen, sich beugen, sonst wird er gebrochen. Die Zeit der Erfüllung ist nahe; schon hat sich der Herr von seinem himmlischen Throne erhoben, um in Sion zu wohnen, und alle Völker zu seiner Anbethung herbeizubringen. „Heilige Wohnung“ = der Himmel. „Alles Fleisch“ stärker als „jeder Mensch“. Fleisch mit dem Nebenbegriffe der Schwäche und Hinfälligkeit. Das Stärkste ist vor Gott Fleisch, schwach, elend, kraftlos — die Berge schmelzen vor ihm wie

Wachs, zerrinnen wie Wasser, Mich. I, 2, 3; die kräftigste Motivirung von *sileat*!

Augenfällig schliesst sich auch diese Vision der Verheissung an, welche die erste begleitete, und gründet sich auf I, 16: „Die Messschnur soll gezogen werden über Jerusalem!" Zacharias sieht, wie in der That die Messschnur über das neue, messianische Jerusalem gezogen wird, erhält aber dabei zugleich eine Belehrung, welche für seine Zeit von höchster Wichtigkeit und voll Trostes für die verzagten Gemüther war. Jerusalem hatte damals noch keine Mauern; ohne sie aber war es dem Juden immer eine „unbeschützte" Stadt, wie er sich das messianische Jerusalem gar nicht denken konnte. Die Vision sollte den Propheten und das Volk nun darüber belehren, dass der Mangel an Mauern die Mittheilung der messianischen Segnungen so wenig aufhalte, als die Armuth und Unscheinbarkeit des Tempels, worüber sie schon Aggäus getröstet hatte. Ja, in einem Gesichte wird unserm Propheten gezeigt, dass gerade das neue Jerusalem eine Mauer gar nicht haben dürfe. Das ist der Hauptgedanke, um den sich die ganze Vision bewegt.

Da es sich nur um die darin enthaltene Idee des unmittelbarsten göttlichen Schutzes, der alle übrigen Schutzmittel unnöthig macht, handelt, so kann selbstverständlich von keinem Widerspruche die Rede sein, wenn dasselbe Jerusalem in einer andern Vision grosse, hohe Jaspis-Mauern hat (Apok. XXI, 12, 18). Eine und dieselbe Wahrheit wird da nur in verschiedenen, aber passenden Symbolen geschaut.

Wir haben in dieser dritten Vision einen dramatischen Vorgang, in welchen der Prophet unmittelbar selbst eingreift, was bisher nicht geschah, so dass sich auch der Dialog anders gestalten musste. Das Verständniss unterliegt durchaus keiner Schwierigkeit, wenn nur die handelnden Personen richtig auseinander gehalten werden. Zacharias sieht nemlich einen Mann mit einer Messschnur. Von blitzschneller Ahnung durchzuckt, es möchte Jerusalem gelten, wendet er sich in heiliger Ungeduld dem Manne selbst mit der Frage zu: Wohin gehst du? und erhält in der That die erwünschte und geahnete Antwort. Aber, gleichwie um ein drohendes Missverständniss abzuwenden, als ob nemlich die Stärke und der Bestand Jerusalems durch seine

Mauern bedingt sei, tritt der Begleiter-Engel hervor und lässt den Mann in seinem Vorhaben, Jerusalems Umkreis zu vermessen, aufhalten, weil es gar keine Mauern bekommen werde. Den Grund davon gibt er in klaren, tröstlichen Worten an, und verbindet damit zugleich einen jubelnden Aufruf zur Rückkehr; denn nahe ist die Zeit, dass der Herr alle seine Verheissungen in Erfüllung bringt. Schon hat er sich von seinem himmlischen Throne erhoben, seine Wohnung in Sion zu nehmen; stille vor ihm alles Fleisch!

Die Vision hat zwei Theile: die eigentliche Handlung (den Vorgang), und die darauf gestützte Rede des Engels. Auch Letztere gehört zur Vision, ohne uns indess zur Annahme zu nöthigen, dass der Engel wortwörtlich so gesprochen habe, wie ihn Zacharias hier reden lässt. Die Form ist Nebensache.

Alle handelnden Personen sind Engel. Näher können und brauchen wir sie nicht zu bestimmen. Der Mann mit der Messschnur heisst Vers 4 Knabe, d. i. Diener. Es wird darin keine Unterordnung gegen den Dolmetsch-Engel des Propheten, sondern ihr gemeinsames Verhältniss zu Gott bezeichnet. Der Genannte und alle Uebrigen sind „Knaben", d. i. Diener Gottes. Knabe in diesem Sinne ist gleichbedeutend mit Engel; Beide sind Amtsnamen.

Mit Recht erklärt sich Umbreit gegen die Annahme der Aeltern (nach dem Vorgange von Hieronymus, Calmet, Corn. a Lap., Ribera, Drusius, Rosenmüller, Hengstenberg u. s. w.), welche „Knabe, Vers 4" vom Propheten deuten, und darunter eine Anspielung auf sein jugendliches Alter oder seine menschliche Unvollkommenheit finden (*Corn.: Non aetate, ut vult Ribera et Emmanuel, sed conditione et statu.... Homines respectu Angelorum sunt quasi pueri, ait S. Hieron.*). Aber wenn er im Ausdrucke „Knabe" einen Vorwurf jugendlichen Unverstandes sieht, so ist das eben so falsch und verkehrt. Der ganze Vorgang hatte nur eine Bedeutung für den Propheten. Der Mann mit der Messschnur wollte so wenig für sich Jerusalem vermessen, als Raphael für sich eine Reise machen wollte (Tob. V, 5), obgleich ihn Tobias „stehend, aufgeschürzt und reisefertig" fand, oder als Jesus bei Emaus weiter gehen wollte, obgleich er sich so stellte (Luk. XXIV, 18).

Cap. III.

v. 1. Nach der alten, allgemein traditionellen Auffassung dieses Verses steht Jesus (Josue) als Angeklagter vor dem Engel des Herrn. Kläger ist Satan, und *adversari* (שׂטן) drückt den Akt der Anklage aus. Der Engel des Herrn richtet als Stellvertreter Gottes. So schon Hieronymus, der aber im rabbinischen Sinne die Klage ganz speziell deutet: *eo quod et ipse cum caeteris alienigenam accepisset uxorem.* Gegen diese Erklärung wendet Hengstenberg ein, dass sie der Vision Eintrag thue, und dass der Ausdruck „vor Jemand stehen" nur vom Erscheinen des Dieners vor dem Herrn gebraucht werde. Er denkt sich den Vorgang also: Der Hohepriester ist im Heiligthume, beschäftigt, die Gnade des Engels des Herrn anzuflehen; dieser lässt sich herab zur Bezeugung seines Wohlgefallens, in Begleitung einer Schaar von Engeln. Mit neidischem Blicke sieht der Satan die Wiederherstellung des Gnadenverhältnisses zwischen der Gemeinde Gottes und dem Herrn. Er macht sich daher auf, dasselbe durch seine Anklage zu verhindern. Hengstenberg blieb indess mit seiner Ansicht ganz allein, alle übrigen Erklärer sind entschieden zur alten Auffassung zurückgekehrt; aber, wie mir dünkt, nicht mit Recht. Es war ein Rückschritt, wenn auch die Ansicht Hengstenberg's manche Gebrechen hat. Wenn Zacharias einen richterlichen Vorgang hätte beschreiben wollen, so würde er statt שׂטן einen andern Ausdruck, etwa ריב gewählt haben; שׂטן heisst nie anklagen, sondern immer „anfeinden, (factisch) angreifen, wider eine Person, eine Sache, oder ein Vorhaben sein", vergl. 4 Mos. XXII, 22: „Da erglühte der Zorn Gottes, dass er ging; und ein Engel des Herrn stellte sich in den Weg, ihn zu hindern (שׂטן לו)." Aus dem Worte שׂטן (*adversari*) folgern wir mit Recht, dass Josue etwas thun wollte, vorhatte, woran ihn Satan zu hindern suchte. Dazu passt vollkommen: „Satan stand zu seiner Rechten," denn die rechte Hand ist die thätige; sie will Satan gewaltsam von dem zurückhalten, was sie zu thun oder zu ergreifen vorhat. Mit einem richterlichen Akte (der Anklage und Lossprechung) lässt sich ferner der weitere Verlauf der symbolischen Handlung schwer vereinigen; was sollen vor Gericht schmutzige

Kleider und was die Bekleidung mit reinen Gewanden? Ich glaube somit, dass wir uns den Vorgang also am richtigsten denken werden: Der Hohepriester Josue steht vor dem Engel des Herrn, um irgend einen gottesdienstlichen Akt zu verrichten. Daran will ihn der Teufel hindern, er vertritt ihm den Weg. Der Engel des Herrn aber nimmt sich des Hohepriesters an, und weiset Satan zurück. Damit er aber ihn nicht ferner hindere, sein heiliges Amt auszuüben, lässt er dem Hohepriester statt der unreinen Kleider reine geben, denn desshalb war er vom Teufel angegriffen worden. Wie soll Josue, argumentirte Satan, die heilige Handlung des Priesterthums verrichten dürfen, da er unheilig, in einem Gott missfälligen Zustande ist? Der Teufel klagt allerdings, wie die traditionelle Auffassung richtig sieht, wider Josue, aber factisch durch seinen Angriff, nicht durch einen Akt bei Gericht. Wir urgiren bei unserer Annahme keinen Ausdruck, und bekommen, was gewiss von Bedeutung ersten Ranges ist, Einheit für die ganze Handlung.

v. 2. Der „Herr sprach" ist nach dem Zusammenhange der „Engel des Herrn". Er ist das hauptsächlichste Organ der Offenbarungen Gottes auf Erde, aber ohne desswegen aufzuhören, ein Geschöpf und vom Wesen Gottes so scharf geschieden zu sein, als es die Kreatur vom Schöpfer ist. Dass der Engel nicht in seinem Namen spricht, sehen wir schon an der indirekten Rede. Er sagt nicht: *Apage Satan*, weiche zurück vom Heiligen des Herrn (wie der Hohepriester hiess: קדש לה')! sondern: „Der Herr bedräue dich!" Wir haben in der nicht beachteten Stelle Jud. 9: „Michael, der Erzengel, als er mit dem Teufel in Streit und Wortwechsel über den Leichnam des Herrn gerieth, wagte es nicht, das Urtheil der Lästerung zu fällen, sondern sprach: Der Herr gebiethe dir" — einen ganz ähnlichen Vorgang. Das Lästern, d. i. das Verdammen und Verurtheilen ist allein Sache Gottes, des höchsten Richters. — „Schelten" = bedräuen, anfahren und dadurch von etwas abbringen, ihm entspricht das neutestamentliche *ἐμβριμάομαι* und *ἐπιτιμάω* Mark. IV, 39; zu גער vergl. Nah. I, 4. Ps. CVI, 9; CXIX, 21. Die Wiederholung verstärkt den Ausdruck und bezeichnet den Unwillen, welchen dieses Attentat des Teufels hervorrief. Nirgends heisst es, dass seine Opposition grundlos oder auf lügenhaftes

Vorgeben gebaut sei, im Gegentheile zeigen die unreinen Kleider, dass Satan, wie es scheint, sich mit Recht dem Vorhaben Josue's widersetze; aber dieser Eifer (*zelus*) des Teufels erregt den Unwillen Gottes, weil er gegen seine heiligen Absichten ist und zur unrechten Zeit kommt. Wenn sich der Herr seines Volkes erbarmen will, wer wagt's, ihn daran zu hindern? Desshalb hält der Engel den Satan zurück mit den Worten: „Es bedräue dich der Herr, der Jerusalem erwählt hat." Nichts soll ihn von seinen Gnadenerweisungen abhalten. Das letzte Versglied enthält einen zweiten Grund der Zurückweisung Satans, der im Mitleide Gottes liegt, wie der erste in seiner Gnade und Erbarmung, die er seinem Volke wieder zuwendet. Der schöne, bildliche Ausdruck: „ein Brandstümmel, herausgerissen aus dem Feuer," bezeichnet eine Errettung gerade noch ehe sie zu spät kommt, wobei der Errettete noch alle Spuren seines früheren Elendes an sich trägt, sich noch nicht erholt, noch nicht gekräftiget hat. „Wie willst du Josue wegen seiner Gebrechen anfeinden, da er auf Mitleid und Nachsicht den vollsten Anspruch hat? Es wäre, als ob man einen Genesenden anfeindete, weil er schwach und gebrechlich ist." Der Ausdruck *torris erutus etc.* ist aus Am. IV, 11.

v. 3. Die unreinen Kleider bezeichnen in einem Symbole die Veranlassung der Anfeindung Satans. Was sie bedeuten, gibt Vers 4 so bestimmt an, dass diess nicht mehr in Frage gestellt werden kann: „Siehe, ich habe von dir genommen deine Ungerechtigkeit." Das Einzige, worüber wir keine direkte Auskunft finden, ist eine nähere Bestimmung der Ungerechtigkeit, welche dem Josue anhaftete und zu einer Anfeindung für den Satan diente. An spezielle Versündigungen des Hohepriesters, wie Hieronymus nach rabbinischer Erklärungsmethode dafür hielt, dürfen wir nicht denken, denn Josue war ein gerechter, eifriger, tadelfreier Priester; es kann darunter nur der allgemeine, elende, geistig und leiblich gleich ärmliche Zustand des ganzen Volkes gemeint sein, der *causa pro eff.* ein Zustand der Sünde (Sündhaftigkeit) genannt wird. Israel ist noch im alten Stande der Sünde, noch hat sich sein Exil nicht gewendet, der Herr wohnt noch nicht in seiner Mitte, zürnt auf sie bis heute: was also vermisst sich Josue, Opfer zu bringen, Feste zu feiern, die

heiligen Zeiten zu halten, als ob Gott mit Juda ausgesöhnt und das Exil vorüber wäre? „Viele Tage — lautete der Urtheilsspruch Gottes, werden die Kinder Israels sein ohne König und ohne Fürsten, ohne Opfer und ohne Altar, ohne Ephod und ohne Theraphim (Os. III, 4).“ Diese Tage sind, wie man am ganzen Zustande des Volkes (an den schmutzigen Kleidern Josue's) sieht, noch nicht vorüber: also begeht der Hohepriester Frevel bei jeder gottesdienstlichen Handlung, die er vornimmt. So argumentirt der Teufel. „Unreine (schmutzige) Kleider“ sind ein allgemein verständliches Symbol der Sünde, die dem Menschen als Befleckung, Schmutz anhaftet. Apok. III, 4: „Du hast einige wenige Namen, die ihre Kleider nicht besudelt haben: die werden mit mir wandeln in weissen Kleidern.“ VII, 14: „Es sind die, welche ihre Kleider gewaschen und weiss gemacht haben im Blute des Lammes.“

v. 4. Der Angriff des Satan wird zurückgewiesen; damit er aber nicht ferner komme und den Hohepriester beunruhige, werden auch alle jene Dinge, die bisher dazu Veranlassung gaben, entfernt. Die unreinen Kleider werden Josue abgenommen, und damit alle Zeichen und Spuren eines gottmissfälligen Zustandes getilgt. Josue wird neu bekleidet. Die Bekleidung des Hohepriesters enthält kein scharf geschiedenes neues Moment im symbolischen Vorgange. Es ergibt sich von selbst als nothwendige Consequenz, dass dem Hohepriester neue Kleider angethan werden müssen, wenn ihm die alten abgenommen werden, anders wäre das Symbol nur halb und unvollendet. Dieselbe Bedeutung hätte es, wenn seine Kleider gewaschen würden, und der Engel den Befehl gäbe: Waschet seine Kleider! In befleckten Kleidern musste Josue zittern, heilige Handlungen vorzunehmen, da mochte es ihm als Frevel vorkommen; in reinen Kleidern kann ihm ein solcher Gedanke nicht mehr kommen, denn er thut nur, was seines Amtes ist. — *respondit*, antworten, hier: fortfahren, oben Vers 2 hatte der Engel gesprochen: *increpet etc.*, nun fährt er fort: *induite!* — *qui stabant* sind andere Engel, welche in seiner Umgebung waren. Das Hinwegnehmen der unreinen Kleider (der *iniquitas*) kann nur von Gott ausgehen. Desshalb ergeht der Befehl nicht an Josue: „Lege ab deine Unreinigkeit,“ sondern an die Engel. Schon daraus sehen wir, dass es sich hier

um keine persönliche Schuld handelt, die dem Hohepriester anhaftet, auch nicht um Sünde exclusive, die etwa dem Volke anhaftete, das Josue repräsentirt, sondern um einen, wenn auch durch Sünde hervorgerufenen Zustand der Gottmissfälligkeit, von dem sich der Mensch nicht selbst frei machen kann. Er kann die Sünde ablegen, aber die Folgen der Sünde nimmt nur Gott weg. *ecce abstuli*, in Präsensbedeutung, sowie *indui*, wofür im Hebräischen der Infin. steht, vergl. Gesen., kl. Grammat. §. 128, 4, *a*. *mutatoria* (ebenso Is. III, 22), Wechselkleider, d. i. Feierkleider, welche man wieder auszieht, dieselbe Bedeutung hat מחלצה; חלץ anziehen und ausziehen. Den schmutzigen Kleidern gegenüber bezeichnet es hier nur die reinen Priesterkleider.

v. 5. wiederholt erweiternd und nachträglich den Befehl und dessen Ausführung; er enthält nichts Neues und steht zu Vers 4 parallel. Für unser Ohr ist eine solche Erweiterung allerdings schleppend, für den Hebräer war sie es nicht. Die Kopfbedeckung wird besonders hervorgehoben, da sie den Hohepriester von dem gemeinen Priester auch da auszeichnete, wo er die gewöhnliche Priesterkleidung trug, z. B. am grossen Versöhnungstage. Zunächst hat auch der Engel das gewöhnliche Priesterkleid vor Augen, weil der Hohepriester nur in ihm die heilige Opferhandlung verrichtete. „Und der Engel des Herrn stand," er ist nemlich in einem feierlichen Akte begriffen, bei dem man steht. Stehen ist nicht im Gegensatze zu einem vorausgegangenen „Sitzen", *sc.* zu Gericht; in diesem Falle würde sich im Hebräischen קום (*surgere*) für עמד finden. Vom Anfange an stand der Engel des Herrn wie die übrigen ihn umgebenden Engel, welche geradezu „Stehende (עומדים)" heissen. Der Prophet trägt aber diess hier nach, weil von nun an der Engel des Herrn in den Vordergrund der Handlung tritt, er fesselt allein das Auge des Sehers, Alles um ihn verschwindet. Zugleich gehört „er stand" zum folgenden: „der Engel des Herrn stand und sprach," eine malerische Ausführlichkeit, wie sie der Morgenländer liebt. — Hieronymus las mit dem Syrer ויאמר (*et dixit*) nach 232 *a p.* 170 *ex c. K.* Die masorethische Lesart ואמר (*et dixi*) bringt eine lässige Störung in den Zusammenhang. Nach ihr ergreift Zacharias selbst das Wort: „Der

Seher, welcher bisher den Hohepriester in so unangemessener Kleidung erblickt hat, bezeugt hier seine Theilnahme (vergl. Offenb. V, 4), und mischt sich in die Handlung (vergl. ebend. X, 9; XI, 1), jedoch bescheiden." Hitzig. Mir scheint diese Lesart bloss durch die unerwartete Wendung der Rede: *ponant* (ישימו, wofür Hieronymus gleich *ponite*, die direkte Rede statt der indirekten) entstanden zu sein. Wie käme auch der Prophet dazu, etwas zu fordern, was ihm gar nicht zusteht? warum legt er gerade den Nachdruck auf die Kopfbedeckung? Kurz, es erheben sich dabei Schwierigkeiten, wenn auch untergeordneter Natur, dass Ewald, Maurer, Umbreit, Burger mit Recht die Lesart des Hieronymus vorgezogen haben. Die LXX lassen das Verb. ganz aus. — *cidaris* (כתר) der Kopfschmuck des Hohepriesters, Hieronymus: *pro cidari in Hebraeo legimus Saniph, quae mitra a plerisque dicitur.* צניף gewöhnlich מצנפת.

v. 6. *Contestor*, zum Zeugen anrufen, dann im weitern Sinne anrufen überhaupt; den Hohepriester anrufen, vom Engel gesagt, heisst ihn feierlich, sei es verheissend oder warnend, anreden; wir haben es im erstern Sinne zu nehmen, denn der Engel macht ihm keine Vorwürfe: „er betheuerte, versicherte ihn," ebenso העיד.

v. 7. An den Schutz, welchen der Engel dem Hohepriester erwies, und an die thatsächliche Ermuthigung, womit er ihn aufrichtete, knüpft sich die Verheissung (die Ermuthigung durch Worte). Sie besteht aus zwei Theilen, einer Verheissung *de praesenti* (Vers 7) und *de futuro* (8—10). Keine Verheissung erfolgt aber ohne Bedingung, desshalb geht auch hier die Bedingung der Verheissung voran: „Wenn du wandelst in meinen Wegen ... so wirst du richten u. s. w." Im Hebräischen stosst man auf zwei Schwierigkeiten, einmal in der Ungewissheit, wo die Bedingung aufhöre und die Verheissung (der Nachsatz) anfange, dann in dem dunkeln Worte מהלכים. Ueber Beides einige wenige Worte. Hieronymus beginnt, wie seine Uebersetzung zur Genüge erweist, den Nachsatz (die Verheissung) mit *tu quoque:* „Wenn du auf meinen Wegen wandelst ... wirst auch du mein Haus richten u. s. w." Die Masorethen beginnen den Nachsatz mit *et dabo* (ונתתי); also: „Wenn du auf

meinen Wegen wandelst ... und wenn du mein Haus richtest ... so werde ich dir geben." Die meisten neuern Erklärer, Rosenmüller, Ewald, Hengstenberg, Umbreit, Maurer, Burger folgen gegen die Abtheilung der Masorethen dem heiligen Hieronymus (mit den LXX und dem Chaldäer), und zwar, wie mir dünkt, mit Recht (gegen Hofmann), obgleich sie sich darüber nicht weiter rechtfertigen. Die Ausdrücke: *tu judicabis domum meam et custodies atria mea*, enthalten zwar als Verheissung nichts, was Josue nicht schon besässe, aber das sollen sie auch nicht, weil sie Verheissung *de praesenti* sind, d. h.: der Engel des Herrn betheuert mit Worten, was er so eben thatsächlich an Josue vorgenommen hat. Er erklärt seine eigene symbolische Handlung; du bist mit neuen Kleidern angethan, heisst: du bist Hohepriester und sollst und wirst deines Amtes walten. Lasse dich durch nichts stören, nie wird dir der göttliche Beistand fehlen *(dabo tibi ambulantes de his)* — aber *(concl. sine qua non)* wandle nach meinen Geboten. *custodia* (משמרת) = *custodienda*, was zu hüthen ist; Mal. III, 14 hat Hieronymus dasselbe Wort geradezu mit *praecepta* übersetzt: *quia custodivimus praecepta ejus;* Neh. XII, 44 (45) mit *observatio: custodierunt observationem Dei sui.* „Das Haus richten," d. i. das Volk richten, aus *judicare* ergibt sich, dass *domus* im bildlichen Sinne vom Volke (wie Os. VIII, 1) stehen muss. „Die Vorhöfe (*pars pro toto* den Tempel) hüthen" und bewahren vor jeder Verunreinigung und Befleckung durch Götzendienst oder Missachtung der gesetzlichen Vorschriften. Das zweite Versglied scheint allerdings dafür zu sprechen, das vorhergehende *domus* (mit Hengstenberg) vom Tempel zu verstehen, aber dagegen streitet דין, das nur von „richten, rechten, Recht sprechen" mit dem Acc. der Person vorkommt. Zum hohepriesterlichen Amt gehörte auch die höchste richterliche Würde. Der Prophet hat vielleicht absichtlich „Haus" statt „Volk" gewählt, um nicht nach aussen hin anzustossen, da Juda factisch unter der persischen Oberhoheit stand. Weniger als mit der logischen Construction des Verses sind die Neuern mit der Uebersetzung des hebräischen מהלכים durch *ambulantes* einverstanden, obgleich Hieronymus auch hier das ganze Alterthum für sich hat. Er hat מהלכים mit den ältesten Verss. insgemein als *part. plur.*

Aphel (chald.) gelesen, gleichlautend und gleichbedeutend, mit מהלכין bei Dan. III, 25 (*Vulg.* 92) und IV, 34, nur dass Zacharias die hebräische Plural-Endung (statt der chaldäischen) beibehielt. Auch jene Gelehrte, welche in Betreff der grammatischen Formbestimmung von מהלכים mit Hieronymus und den übrigen Alten zusammentreffen (Hengstenberg, Fürst, *Concord.* fol. 327, Gesen., *thesaur.* I, 380), weichen mit Ausnahme Hofmann's doch in der Angabe der Bedeutung von ihm ab. Aber kaum mit Recht. Denn bei Daniel hat מהלכין an beiden Stellen die unzweifelhafte intransitive Bedeutung „gehen, wandeln“. Diess muss auch für unsern Vers maassgebend sein, und Hieronymus hat durch diese Parallelen bestimmt *ambulantes* übersetzt. „Wandelnde, Hin- und Hergehende“ sind, wie der Zusatz *de his etc.* genauer angibt, Engel, welche an der Seite Josue's gehen, damit ihm Satan nicht mehr hindernd und feindlich in den Weg trete. Der Ausdruck: „ich gebe dir Wandelnde von diesen,“ scheint mit sichtbarer Beziehung auf den Satan gesetzt, der „zur Rechten Josue's“, mit ihm wandelte, um ihn anzufeinden, während von nun an Engel ihm zur Rechten wandeln, um ihn zu schützen. Dass Engel den Menschen schützend zur Seite stehen, mit ihnen wandeln und sie auf ihren Wegen begleiten, dazu vergleiche das ganze Buch Tobias. Noch hat Hieronymus בין = מבין genommen, wozu Maurer selbst bemerkt: *saepe ubi composita praepositio exprimenda erat, satis habent posuisse simplicem.* Indess, wenn wir auch בין in seiner ersten Bedeutung „zwischen“ beibehalten, ändert es am Sinne nichts: „Ich gebe dir Wandelnde zwischen den hier Stehenden,“ d. i. ich gebe dir Wandelnde, die wandeln zwischen den hier Stehenden. *qui assistunt*, das *comp.* statt des *simpl.*: *qui stant*, vergl. Vers 4. Ueber מהלכים als *plur.* vom מַהֲלָךְ vergl. Hitzig: „Und ich gebe dir Wege zwischen den hier Stehenden, so dass du zwischen sie oder zwischen ihnen, die vor Jehova stehen, hindurch als Hohepriester vor Jehova tretest. Priester und Prophet haben in späterer Zeit den Namen und wohl auch Rang der Engel (Mal. II, 7. Hagg. I, 13); von der Würde aber des jüdischen Volkes und seines Oberpriesters kamen immer höhere Begriffe auf, kraft deren Hyrkan (Jos. jüd. Kr.

, 2. §. 8) mit der Gottheit Umgang pflegt, und Kajaphas als Hoherpriester weissagt, Joh. XI, 51."

v. 8. Der zweite Theil der Verheissung, die *de futuro*, beginnt mit einem neuen Aufrufe an Josue und seine Genossen: „Höre!" zugleich mit dem Grunde, warum an sie ein solcher Aufruf ergehe: „denn sie sind (ihr seid) Männer des Wunders," ihr seid wunderbare Unterpfänder oder Vorbilder der zukünftigen Welt. Das zweite: „denn siehe," gehört wieder unmittelbar zu: Höre! „Denn ich bringe meinen Knecht, Spross." *oriens*, was Hieronymus selbst zu Zach. VI, 12 *ecce vir oriens nomen ejus* erklärt: *Oriens, quod Hebraice dicitur Sema, non per Sin, sed per Sade litteram scriptum. Qui idcirco Oriens, i. e. ἀνατολὴ, vel ἀναφύη sive βλάστημα nuncupatur, i. e. germen: quia ex se repente succrescet; et ex radice sua in germinis similitudinem pullulabit.* Der Ausdruck „Spross" als Bezeichnung des Messias gründet sich auf Jer. XXIII, 5: „Siehe, Tage kommen, und ich lasse aufkommen von David einen gerechten Spross, und er regiert als König und ist glücklich und übt Recht und Gerechtigkeit im Lande." Ebend. XXXIII, 15: „In selbigen Tagen lasse ich sprossen dem David einen Sprössling der Gerechtigkeit, dass er Recht und Gebühr übe im Lande." Dass unter „mein Knecht, Spross" der Messias gemeint und verheissen sei, wird gegenwärtig von Niemand mehr in Zweifel gezogen oder verneint, zumal die Verheissung selbst ganz allgemein lautet, und durch ältere Weissagungen mehr als genug begründet ist. Auch der Zusammenhang gerade dieser Verheissung (*de futuro*) mit der vorhergehenden liegt auf der Hand: denn alle Besorgnisse des Hohepriesters bei seinen heiligen Handlungen concentrirten sich in der Einen: „Unser Thun ist vergeblich, weil wir keine Unterpfänder der Begnadigung und, was damit zusammenfällt, der Erfüllung unserer messianischen Erwartungen haben." Sollte der damalige Zustand des Volkes Juda Vertrauen erwecken, dass er Bestand habe, dass Juda wieder in sein altes Verhältniss zu Gott eingetreten sei, so konnte diess hauptsächlich nur dadurch geschehen, dass die alten messianischen Verheissungen erneuert und in Aussicht nächster Erfüllung gestellt wurden. Schwieriger ist das Verständniss des Mittelsatzes, durch den „Höre!" begründet wird: „denn sie sind andeutende (*porten-*

dentes), vorbildende Männer (Männer des Vorbildes)." Hengstenberg bezieht diess auf das Priesterthum, das Vorbild des neutestamentlichen sei; aber dagegen erheben sich doch ernste Bedenken, denn *portentum* (מופת) ist nicht schlechthin „Vorbild *(typus)*"; der Ausdruck: „deine Freunde, die vor dir sitzen," bezeichnet nicht ausschliesslich oder auch nur zunächst Priester; endlich weist der Name „Spross" ganz allgemein auf den Messias, ohne dessen priesterlichen Charakter, der im Alten Testamente überhaupt selten hervortritt, irgendwie anzudeuten. *portentum* (מופת) heisst eine Sache, welche durch etwas Ausserordentliches, das sie an sich trägt, in Staunen versetzt, aber auch zugleich auf die Zukunft verweisen und dadurch zu einem Vorbilde oder Unterpfande für die Zukunft werden kann. Die Kinder des Propheten Isaias sind wegen ihrer Namen zum Zeichen und Wunder (*portentum*, Vorbild) für Israel (VIII, 18). Er selbst, wo er drei Jahre nackt geht, ist zum Zeichen und Wunder (*portentum*, Vorbild) für Aegypten. Der Hauptnachdruck liegt immer auf dem Ausserordentlichen, Unerhörten, worin erst ein Unterpfand oder Abbild für das Zukünftige liegt. An und für sich war das Priesterthum kein *portentum*, da es sich ja überall und von jeher, wenn auch in verschiedenen Formen fand, als Vorbild *(typus)* zeigte es sich erst von der Erfüllung an, *portentum* konnte es kaum in seiner Allgemeinheit, wenn nicht Ausserordentliches hinzukam, genannt werden. Der Ausdruck: *amici tui (socii), qui habitant (sedent) coram te*, weist eher auf die Aeltesten, welche mit Josue ein Collegium bilden und ganz Israel repräsentiren, als auf die Priester im engern Sinne. Die entsprechendste Parallele bildet Ezech. VIII, 1: „Ich sass in meinem Hause und die Aeltesten Juda's sassen vor mir (יושבים לפני)." Die Aeltesten umgeben den Hohepriester (sitzen vor ihm), weil er der Erste in ihrem Rathe ist. Wenn Priester gemeint wären, würde, wie Hofmann gewiss richtig bemerkt, אחים (Brüder, Esr. III, 2) stehen, nicht רע, das in einem sehr ausgedehnten Sinne vorkommt: Freund, Genosse, und selbst wie unser „Nächster" für „Mann" überhaupt. Noch weniger würde bei Priestern der Ausdruck „vor Einem sitzen" vorkommen, weil das mit dem Priesterthume gar nichts zu thun hat. Hengstenberg selbst sagt: „Das Verbum ישב ist der *term. technicus*

zur Bezeichnung der Sitzungen öffentlicher Beamteten." Wenn er nun fortfährt: „Solche Sitzungen der Priester unter dem Vorsitze des Hohepriesters wurden nicht selten veranstaltet," so hat diess als pure, zufällige Nebensache mit dem Priesterthume nichts zu thun. Es gehörte nicht zum Amte der Priester, vor dem Hohepriester zu sitzen (Sitzungen mit ihm zu halten), wohl aber zum Amte der Aeltesten, mit dem Hohepriester das Beste des Volkes zu berathen. Ich halte nun dafür, dass in unserm Verse der Hohepriester und seine Genossen, d. i. die Aeltesten, als Stellvertreter des ganzen Volkes angeredet seien; an sie und ganz Juda ergeht die trostvolle Verkündigung: „Sieh', ich bringe meinen Knecht, Spross." Sie heissen „Männer des Wunders (des vorbildenden Zeichens)" wie oben „ein aus dem Feuer gezogener Brandstümmel". Der ganze Zustand der Heimgekehrten war ausserordentlich, und wenn auch traurig, für das Auge des Gläubigen doch ein Unterpfand und Zeichen der zukünftigen Welt. Ihre Heimkehr war ein Wunder und Zeichen. Wie hätte sie der Herr zurückgeführt, wenn er seine Verheissungen nicht erfüllen wollte? Sie waren insbesondere für die Nicht-Heimgekehrten ein „Zeichen und Wunder"; Aller Augen richteten sich auf die neue Colonie; von ihr (von ihrer Ausdauer und Treue) hing die ganze Zukunft Israels ab. Das wussten die Heimgekehrten, wie die in der Zerstreuung, und die Bezeichnung *portentum* von dem kleinen Reste der neuen Gemeinde war eben so treffend als gemein verständlich. In Augenblicken der Erhebung und Ermuthigung konnten sie sich selbst gegenseitig so nennen: „Wir sind Zeichen und Unterpfand der ganzen Zukunft Israels."

v. 9. Der Angeredete ist Josue, nicht der Prophet, der bei dieser Vision nicht selbst unmittelbar betheiligt war; der Redende (der Engel des Herrn) fährt aber in der dritten Person fort, weil Josue zugleich mit den Aeltesten angeredet wird. Die Anrede selbst erklärt sich aus Psalm CXVIII (CXVII). In diesem Psalme haben wir ein Tempellied, das, vielleicht von Zacharias selbst gedichtet, bei der feierlichen Grundsteinlegung des zweiten Tempels (Esr. III, 10—13) gesungen wurde. Darin überblickt Israel alle seine Leiden und Trübsale, aus denen sie Gott wunderbar errettete. Wie Bienenschwärme waren die

Nationen über sie hergefallen, alle Völker hatten sich erhoben Israel bis auf den Namen vom Erdboden zu vertilgen: aber siehe: „Des Herrn Arm hat mächtig gewirkt, des Herrn Arm hat mich erhoben. Ich danke dir; du hast mich erhört und bist mein Heil geworden. Der Stein, den die Bauleute verwarfen, er ward zum Eckstein. Durch den Herrn ist er geworden und wunderbar in unsern Augen (Ps. CXVII, 16, 22, 23);" d. h. die Völker haben Israel verworfen, der Herr hat's aber zur Völkermitte erwählt. Nur wer mit diesem Steine verbunden ist, wird bestehen, Alles, was nicht mit ihm zusammenhängt, wird zerfallen. Doch diese, damals ausgesprochene freudige Hoffnung und diese siegreiche Zuversicht trübte sich im Verlaufe der Jahre, da sich die neue Gemeinde nicht erholen und keinen sichern Bestand gewinnen konnte. Es war an der Zeit, den sinkenden Muth Israels wieder aufzurichten, das Volk auf ein Neues und feierlich daran zu erinnern, dass er wahrhaft der Grund- und Eckstein der neuen Ordnung der Dinge ist. Was Israel damals von sich bekannt hatte, war keine Täuschung vorübergehender Begeisterung gewesen, sondern volle, ewig geltende Wahrheit. Der Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Ecksteine geworden, oder mit den Worten des Engels in der Vision unsers Propheten: „Der Stein, den ich vor Josue gelegt habe: über ihm sind sieben Augen." Somit ist der Stein das Volk Israel, die sieben Augen Bild der Fürsorge Gottes, Gott hat den Stein vor Josue gelegt, oder, was dasselbe ist, ihm übergeben, anvertraut, weil ihm die Führung des Volkes Gottes übertragen ist. Der Stelle: durch den Herrn ist er (der Stein) geworden *sc.* zum Ecksteine, und wunderbar (ist er) in unsern Augen," entspricht genau das kürzere: „siehe, ich — ich meissle seine Sculptur." Das Verständniss des Bildes konnte dem Volke oder doch wenigstens dem Propheten in Rückblick auf das sein eigenes Bekenntniss, wie es in jenem schönen Psalme vorlag, nicht schwer fallen. So nahe mir diese Deutung zu liegen scheint, ich finde sie bei keinem Erklärer mit Bestimmtheit durchgeführt; man sucht so gerne das Weite, Entfernte, Künstliche, und verschmäht, was sich in der Nähe selbst darbiethet, als ob es nicht gut genug wäre. Alle Ausdrücke im Einzelnen biethen für die Erklärung nach unserer Auffassung

:eine besondere Schwierigkeit: *quem dedi* (= *posui*) *coram Jesu*, wörtlich das Hebräische wiedergegeben; im נתן לפני׳ iegt aber noch mehr, es heisst nemlich auch zugleich: Einem :twas anvertrauen, übergeben, und diess darf hier nicht überehen werden, wenn auch „setzen, legen“ vom Steine, der als Masse gedacht ist, zunächst bedingt und gemeint war. Wir ıaben im Deutschen vielleicht den Ausdruck „vorlegen“, der ›eide Begriffe (setzen und übergeben) in sich vereinigt. Da ‚Stein“ bildlich steht, kann auch „sieben Augen“ nur mehr bildich genommen werden. „Das Auge des Herrn“ wacht über lenen, die ihn fürchten, vergl. Ps. XXXIII (XXXII), 18; ›esonders 1 Kön. VIII, 29: „Dass deine Augen offen seien iber diesem Orte Tag und Nacht.“ Das Auge ist siebenfach, zur Bezeichnung einer Vorsehung, der nichts entgeht. Statt *super hunc lapidem* steht absichtlich *super lapidem unum*, im Gegensatze zu den *septem*, die dadurch hervorgehoben werden. Mit *ecce caelabo* beginnt ein neuer Satz, der, zu *ecce lapis* coorlinirt, nicht in Abhängigkeit davon steht, und sich enge an *et auferam* anschliesst. Der Redende unterbricht sich in dem gewählten Bilde: „Siehe, ich meissle seine Sculptur, spricht der Herr der Heerschaaren, und (nun verlässt er das Bild) tilge die Missethat u. s. w.“ *caelabo (sculpam) sculpturam ejus* gibt מפתח פתחה richtig: aber im hebräischen Ausdrucke liegt ein merkwürdiges Wortspiel, auf das Maurer treffend aufmerksam macht, ohne den darin liegenden prophetischen Sinn zu verfolgen. Wir können nemlich auch übersetzen: „Siehe, ich decke auf (mache kund, פתח) seine Behauung.“ Der Stein ist zum Ecksteine zugemeisselt, aber noch verhüllt, verdeckt, diese Hülle nimmt Gott weg, Israel erscheint vor Aller Augen als der Eck- und Grundstein der neuen Ordnung der Dinge, die messianische Glorie wird an Israel sichtbar. Nun, wo diess geschieht, das messianische Heil anbricht, da wird auch alle Sünde und Missethat weggenommen, „an Einem Tage,“ d. i. schnell, unverweilt, wunderbar. Vor der messianischen Glorie schwindet die Sünde, wie der Nebel vor den Sonnenstrahlen. פתח heisst zunächst „Einstich, Eingravirung“, und kommt im *plur.* gerne in Verbindung mit Siegelring vor: „wie Stiche an einem Siegelringe (Exod. XXVIII, 11 und öfter);“ dann trägt

man es über auf alle vertieften Arbeiten in Holz, Metall und Stein, besonders Edelstein. Wenn Gott selbst einen Stein zubereitet, meisselt, so ist das wie Arbeit auf einem Edelsteine. Der von Gott zubereitete Eckstein ist „wunderbar" herrlich, für eine ewige Dauer. Zu משתי *(auferam)* in der transitiven Bedeutung *auferre* vergl. Gesen., *thesaur.* II, 779. Fürst, Schulwörterb. S. 296; ebenso Hitzig gegen Rosenmüller und Meier (Wurzelwörterb. S. 503. 637), welche die Stämme מוש und משש auf Eine Wurzel reduciren. Die ältern, gläubigen Erklärer haben nach Hieronymus *(qui oriens, ipse dicitur et lapis angularis, quia populum utrumque conjungat, et duos parietes in unam domum consociet)* die ganze Stelle von Christus gedeutet und nun das Einzelne in ihrer Manier weiter ausgeführt, vergl. Corn. a Lap.; die Neuern nehmen mit wenig Ausnahmen (Hengstenberg, Bade, der indess die alte Deutung repristinirt) „Stein" buchstäblich, weichen aber in der Application wieder so weit von einander ab, dass jede für sich eine besondere Prüfung forderte, was die Schranken unserer Aufgabe weit überschreiten würde. Ein merkwürdiges Beispiel, wie sehr man sich bei allen Prätensionen verirren kann, liefert Burger: *Partant de l'idée exprimée au Pentateuque et dans l'Epître aux Hébreux, que le modèle du temple est déposé au ciel, j'ai été conduit à supposer, que la pierre dont Zacharie parle subitement ne peut être que la pierre finale superieure ...: aussi longtemps que te temple n'est pas achevé, cette pierre, ou son modèle, est déposé au ciel.* Das Modell des Tempels ist im Himmel, von diesem legt Gott den obern (?) Eckstein Josue zu Füssen! Unserer Auffassung am nächsten steht Umbreit, nur dass er einen wirklichen Stein vor Josue, als ein Zeichen (אות) niederlegen lässt. Dieser Stein soll dann erst das Volk Israel bedeuten. Aber wenn das der Fall wäre, würde die Vision so eingeleitet sein: *et ostendit mihi Dominus, et ecce lapis etc.*

v. 11. Ein weiteres, allgemeines Merkmal der messianischen Zukunft neben der Heiligkeit ist der Friede, der den Menschen (vergl. Mich. IV, 4) und die ganze Natur umfasst (Is. XI, 6—8). *vocabit = invitabit;* קרא zweimal mit אל construirt: zurufen Einem (אל, auf-, herbeirufen) zu etwas hin, vergl. קרא אליו

ad se vocavit, 2 Sam. XV, 2. — *vir amicum suum* = *alter alterum vocabit*, Einer wird den Andern einladen.

Israel hatte seit seiner Rückkehr ununterbrochen mit Schwierigkeiten und, wie es schien, unüberwindlichen Hindernissen zu kämpfen. Die neue Gemeinde konnte sich nicht befestigen. Armuth, Theuerung, Anfeindungen von aussen lähmten ihren Arm und vereitelten ihre gutgemeinten Bemühungen. Das ging vor Allem dem frommen Hohepriester Josue (Jesus) zu Herzen; er fing an, verzagt und kleinmüthig zu werden, denn er konnte sich des Gedankens nicht erwehren, dass Gott auf Israel noch zürne, dass sich das Exil noch nicht gewendet habe. Was sollen Opfer, wo der Herr seinem Volke den Rücken wendet und seinen Bund, den er gelöst, nicht erneuert hat? Wie kann ihm ein Dienst da wohlgefällig sein, wo er ihm nur in schmutzigen Kleidern (im Stande der Missfälligkeit und Ungnade) dargebracht wird? Diesen Satan (diesen Feind und Widersacher) trug Josue in sich herum, und sein Widerspruch wurde laut, die Zweifel Josue's erwachten bei jeder Cultushandlung, die ein Priester vornahm.

Ein solcher Zustand der Entmuthigung konnte nur von den übelsten Folgen sein. Der Hohepriester insbesondere musste unerschütterlich im Glauben und Vertrauen stehen, dass Gott wirklich Israel begnadigt, seinen Bund erneuert, die Priester in ihrem heiligen Amte bestätigt habe. Ihre Opfer können nicht vergeblich, nicht Gott missfällig sein, denn die Zeit ist gekommen, da er wieder sprach: Du bist mein Volk! und Israel: Du bist mein Gott.

Diese heilige Zuversicht neu in Josue zu wecken, und durch ihn zugleich seine Brüder und ganz Israel zu stärken, war die Absicht der Vision, welche wir so eben in ihren Einzelnheiten betrachtet haben.

Das Priesterthum ist bestätigt; nichts schrecke Josue von seinen heiligen Handlungen zurück: dessen zum Unterpfande erhält er neue Kleider. Wenn aber diess, dann hat sich Gott in Gnade seinem Volke zugewendet, und dann kann das messianische Heil nicht mehr ferne sein. Auch diese Consequenz weist die Vision nicht als eine übereilte zurück, sondern nimmt sie wie erwartet direkt und bestimmt auf.

Cap. IV.

v. 1. Die Visionen erlitten eine Unterbrechung. Ermüdet scheint der Prophet in einen Schlummer versunken zu sein, aus dem ihn der Engel aufweckt, nicht zu leiblichem Erwachen, sondern zu geistigem Hellsehen. Weil es kein eigentliches Wachwerden, sondern eine geistige Erregung zur Aufnahme neuer Visionen war, wird die anschauliche Vergleichung mit dem „Erwachen aus einem Schlafe" nicht unpassend. Die dem Propheten gegebene Ruhe war ein stärkender Schlaf. Damit fällt auch die Einwendung Hitzig's weg: „Er wird nicht aus dem Schlafe überhaupt, was die Vergleichung schon verbiethet, sondern aus einem schlafähnlichen Wesen, nemlich aus einem sprachlosen Staunen geweckt, in welches er innerhalb seines visionären Zustandes gefallen war." Doch möchte ich mich lieber für diese Erklärung, welche sich bei den meisten Exegeten nur in verschiedenen Nuancirungen (Corn. a Lap.: *suscitavit me — tum a stupore visionis, tum ab hebetudine mentis humanae*, Rosenmüller, Maurer u. s. w.) findet, entscheiden, als für Hengstenberg: „Der *angelus interpres* hatte sich eine Weile von dem Propheten entfernt, und dieser war aus der Ekstase in den Zustand des gewöhnlichen Bewusstseins zurückgetreten. Der gewöhnliche Zustand, in welchem wir, den sinnlichen Eindrücken hingegeben, das geistige Auge nicht zur Anschauung des Göttlichen erheben können, ist ein Zustand geistigen Schlafes; die Ekstase, bei der die Sinne und das geistige Selbstleben ruhen, und nun die Bilder der göttlichen Dinge sich in der Seele wie in einem reinen ungetrübten Spiegel darstellen, ein geistiges Wachen." So etwas mögen wir bei einer Seherin von Prevorst gelten lassen, aber nicht bei einem alttestamentlichen Propheten. Ebenso Burger (*l'état normal de l'esprit n'est qu'un sommeil comparativement à l'extase*) und Umbreit, was um so auffallender und unconsequenter ist, da diese Gelehrten die Visionen doch eigentlich nur für poetische Fiction, nicht, wie Hengstenberg, für wahre innere Vorgänge halten. Wie kann, wenn die Vision „symbolisch-lehrende Darstellungsweise (Umbreit S. 373)" ist, von einem „erhöhten Zustande (ebend. 387)" gesprochen werden, in welchem der Prophet das Gesicht erblickte? —

Die Unterbrechung der Vision war ein Zurücktreten des Engels, darum sagt Zacharias: *et reversus est*, „der Engel kam wieder und weckte mich," וישב nicht adverbial (*iterum*): „und wiederum weckte mich," da bisher von keinem Wecken die Rede war.

v. 2. *Vidi et ecce* — wobei Zacharias den Dialog verlässt und unmittelbar in die beschreibende Darstellungsform übergeht: „Ich sahe — und siehe, ein ganz goldener Leuchter u. s. w." *et lampas* ist nach der Uebersetzung der Vulgata summarisch „Licht", worauf in *et septem lucernae* die Specification folgt, so dass *et* epexegetisch (= *nempe*) steht: Das Licht auf dem Leuchter brannte aus sieben Lampen, zu denen sieben Röhren führten. *caput* bei einem Leuchter ist das „obere Ende"; *super illud sc. candelabrum*, so dass *super illud* zu *super caput* parallel steht, wie man aus dem gleich folgenden *lucernis quae erant super caput ejus* sieht. Es drängt den Propheten, genau zu beschreiben, aus wie vielen Lampen (*lucernae*) das Licht (*lampas*) des goldenen Leuchters gebrannt habe. Richtiger nach dem Hebräischen: „Siehe, ein ganz goldener Leuchter und sein (Oel-) Gefäss oben darauf und seine sieben Lampen daran." Dem heil. Hieronymus war גל (= גלה) in der Bedeutung „Gefäss, Eimer", die es hier und Pred. XII, 6 hat, nicht bekannt, und desshalb hat er nach den LXX λαμπάδιον übersetzt; vergl. zu גל die Lexx.; schon der Syrer hat an unserer Stelle richtig ܟܦܐ hohle Hand, Schale; der Chaldäer גולתה, vergl. Buxt. fol. 433, *lecythus*, *lenticula*. Eine zweite Abweichung vom Hebräischen, gleichfalls wie es scheint durch die LXX veranlasst, ist die Uebersetzung *septem infusoria*, da im Grundtexte *septem* zweimal steht: *septem et septem*, d. i. *septena infusoria*, „je sieben Röhren" leiteten in eine Lampe. Alle Mss. haben die Wiederholung und nur 109 *K.* lässt ו weg, weil der Hebräer die Distributivzahlen durch Wiederholung (in der Regel) ohne Copula ausdrückt. Unter den Neuern nahm sich Hitzig der LXX wieder an und suchte den Grundtext zu corrigiren, aber mit Unrecht, vergl. gegen ihn Maurer. — *et dixi*, nach den K'ri und vielen Handschriften und Ausgaben; zum Chetib ויאמר vergl. indess Ewald, Grammat. §. 28 bis *b*. S. 50. Fürst, Handwörterb. S. 1. א. 4.

v. 3. *Super illud = juxta candelabrum; super* (עַל) in so ferne richtig und gewählt, als sie den Leuchter überragten, mit ihren Zweigen über ihn hereinhingen. *lampas*, im Grundtexte גלה „das Oelgefäss".

v. 5. Die Erwiederung des Engels: „weisst du nicht?" enthält keinen Vorwurf, wie Umbreit meint, sondern dient dazu, dass die Aufmerksamkeit des Propheten gesteigert werde.

v. 6. Der Prophet fragte nicht nach der Bedeutung der Oelbäume allein, sondern der Oelbäume und des Leuchters. Was bedeutet das Ganze? Darauf antwortet der Engel indirekt, so dass sich Zacharias die direkte Lösung seiner Frage erst selbst gestalten musste. Wir dürfen das nicht übersehen. Die folgende Rede des Engels lässt die Antwort erschliessen, gibt sie aber nicht. Desshalb gehört *hoc est* zum folgenden: *non in exercitu etc.*, nicht etwa als Antwort zum vorhergehenden: *quid sunt haec?* Der Engel wendet sich so ausschliesslich an Zorobabel, für den die Vision zunächst bestimmt war, wie die vorhergehende für Josue, als ob er die Frage des Propheten gar nicht gehört habe, und auch in der Rede an ihn nimmt er auf seine Frage erst kurz am Ende Rücksicht und beantwortet sie auch da nur halb, was Zacharias zu einer neuen Frage veranlasst. „Nicht in Macht (Heeren), nicht in Stärke, sondern in meinem Geiste" *sc.* ist Heil. Das scheint mir passender als die gewöhnliche Ergänzung aus Vers 8: Nicht durch Macht und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist wird der Tempel vollendet werden. *non in virtute* (לא בחיל) ist offenbar ein Ausruf, zu dem sich *confidite* oder *est salus* (im Herrn ist Heil!) von selbst verstand, vergl. Ps. XXXIII (XXXII), 16—22. „Geist" für „Gott", *in spiritu meo = in me;* ohne Beziehung auf das vorhergehende „sieben Lampen", als ob hier eine Erklärung von ihnen gegeben wäre. חיל, Macht, Stärke, synon. mit כח *(virtus)*. Hieronymus hat für ersteres *exercitus*, vergl. Abd. 11.

v. 7. Darum, weil im Herrn allein Heil ist, müssen alle Hindernisse vor ihm schwinden. Da werden alle Berge abgetragen, alle Thäler ausgefüllt. Wenn sich dem Zorobabel ein grosser Berg in den Weg stellt — er wird zur Ebene, dass er ungehindert sein Werk fortsetze und vollende. *in planum*, nicht *descende*,

complanare, sondern *descendet*, *complanabitur* in genauer Verbindung mit *et educet*. Dem Werke des Zorobabel steht ein gewaltiges Hinderniss wie ein grosser Berg im Wege. Aber es wird schwinden, und Zorobabel sein Ziel erreichen, denn im Herrn ist Heil. Wenn vom Herrn die Hilfe kommt, so auch von ihm allein die wahren Hindernisse. Alle übrigen sind nur scheinbar, sie verschwinden wie Nebelgestalten, wo man ihnen im Vertrauen auf Gott muthig entgegengeht. *coram Zorob.* gehört nach den Accenten im Hebräischen zu *in planum;* darum bildet *Zorob.* auch das Subjekt zu *et educet:* „Zorobabel wird herausbringen den Haupt- (Grund-) stein," d. h. er wird den Tempel bauen, „und Gnade der Gnade gleichmachen," d. i. die alten Gnadenzeiten wiederbringen, dass in nichts die frühere Zeit vermisst werde. *lapis primarius*, האבן הראשה „der Stein, der das Haupt ist," gleichbedeutend mit ראש פנה (Haupt der Ecke, Eckstein, Ps. CXVIII, 22) ist der untere Grund- und Eckstein, über den sich das ganze Gebäude erhebt, nicht ein sogenannter Giebelstein, von dem die heiligen Bücher so wenig etwas wissen, als unsere Architekten. Der Nachdruck liegt auf הוציא *educet*, „er wird herausbringen," aus der Tiefe, aus dem Grunde, und vollenden, was er begonnen hat. In den Augen Gottes (der durch den Engel redet) kann nur das ein „Herausbringen" des Grundsteines genannt werden, welches seiner Vollendung sicher entgegengeht und nicht halbvollendet stecken bleibt. Hitzig ist mit Recht zur traditionellen Uebersetzung „Grundstein" für „Giebelstein" zurückgekehrt. Abgesehen von dem Umstande, dass wir nichts von einem Giebelsteine, der die Häuser zusammenhalten soll, wissen, und ראש im bildlichen Gebrauche ebenso gut „Anfang als Ende" heissen kann, verliert הוציא seine Bedeutung und wird trivial: „herausbringen (woraus?) wird Zorobabel den Giebelstein." Auch Gesen., *thesaur.* III, 1251, bemerkt zu unserer Stelle: *Quaerunt, utrum lapis angularis supremus intelligendus sit an infimus, cui aedificium substructum? Ego posterius praefero, nam* ראש *h. l. non ad locum supremum, sed ad principem et summarium refertur.* Hieronymus hat ראשה als Adj. behandelt, ebenso Fürst, *Concord.* fol. 1029. ראשה = רְאָשָׁה nach der Form קְדֵשָׁה. Das letzte Versglied haben alle Alten, verleitet durch תשאות, missverständlich

übersetzt. Der Chaldäer paraphrasirt ganz willkührlich, der Syrer folgt mit Hieronymus den LXX: *ἰσότητα χάριτος χάριτα αὐτῆς*, was Hieronymus frei nach dem Sinne, den er hineinlegte, übersetzt: *et aequabit gratiam gratiae ejus*, und erklärt: *Gratia ejus, id est lapidis (Christi) exaequabit gratiam, quam in patres eorum semper exercuit.* Die LXX leiteten תְּשֻׁאוֹת von שׁוה ab, und lasen vielleicht *stat. c.* תְּשׁוַת nach der Form מִצְוָה ohne א, oder שׁוה = שׁוא (vergl. im Aram. שׁוא) תְּשׁוּאָה *plur. defect.* תְּשֻׁאוֹת. Ihre Uebersetzung lässt sich aus dem Hebräischen nachweisen, gibt aber keinen erträglichen Sinn, die Uebersetzung des Hieronymus gibt einen guten Sinn, aber sie lässt sich auf keine Weise mit dem Grundtexte vereinbaren. תשאות ist *Acc. circumstantiae:* „unter, bei Jauchzen." Er (Zorobabel) wird hervorziehen den Grundstein „unter dem Jauchzen: Gnade, Gnade ihm", d. i. möge der Stein Gnade vor Gott finden auf immer, möge der Herr ihm Heil gewähren. Gott möge den Stein (das von Zorobabel unternommene Werk) in Gnade ansehen. Wer jauchzet und wünscht dem Werke Heil? Hengstenberg in gelegentlicher Rücksichtnahme auf unsere Stelle (zu Ps. CXVIII, 22) bezeichnet die Engel; mit Recht, weil wir eine Vision und die Rede eines Engels haben, der auch die für das menschliche Auge unsichtbare Umgebung des Tempelbaues sieht. Doch ist eine solche Annahme nicht gerade zwingend, da die Stelle nur überhaupt den glücklichen Fortgang, den der Tempelbau von nun an haben werde, beschreibt. Wenn alle Hindernisse vor Zorobabel weichen, wird auch Israel mit Muth und Vertrauen erfüllt werden und seine Theilnahme am heiligen Gotteswerke mit frommen Wünschen bethätigen, vergl. Vers 10 *et laetabuntur et videbunt.*

v. 8. Das Wort des Herrn erging an den Propheten durch den Engel. Dass der Dolmetsch-Engel rede, nicht unmittelbar der Herr selbst, sieht man aus Vers 9: *misit me ad vos*, und aus dem Ganzen. Der Redende in der Vision ist der befragte Engel.

v. 9. Die Rede an den Propheten hat denselben Hauptinhalt mit der an Zorobabel; sie erneuert die Verheissung, dass alle Hindernisse vor Zorobabel schwinden, dass er das Werk vollenden

werde, wie er es begonnen habe. Der Engel scheint die Frage des Propheten ganz vergessen zu haben. Zu *scietis, quia misit* vergl. II, 9, 11.

v. 10. Bei diesem Verse weichen die Masorethen von den alten Ueberss. darin ab, dass sie *septem isti* (״א ״ש) als Subjekt mit *laetabuntur* verbinden, und das zweite Versglied: *oculi sunt domini* als Apposition von *septem isti* nehmen, welche sich zu einem ganzen Satze erweiterte. Darnach lautet der Vers: „Wer verachtet geringe Tage? und freuen sich doch und sehen das Bleiloth in der Hand Zorobabel's diese Sieben: Augen des Herrn sind's, durchstreifend die ganze Erde." Nach den alten Ueberss. aber: „Denn wer verachtet (oder verachtete) geringe Tage? und sie (= die) werden sich freuen und sehen das Bleiloth in der Hand Zorobabel's. Diese Sieben, Augen des Herrn sind's, die durchstreifen die ganze Erde." Die Neuern folgen insgesammt mit Ausnahme Ewald's und etwa Burger's (siehe unten) den Masorethen; ich glaube bei der ältern Abtheilung bleiben zu müssen: 1. Sie ist so einfach, dass Hitzig selbst sagt, der Fehler, die Worte „diese Sieben" zum Folgenden zu ziehen, liege sehr nahe, d. h. wohl: sei einfacher und natürlicher, als sie mit dem Masorethen zu construiren. 2. Der Zusammenhang scheint zu fordern, dass *despexit* und *laetabuntur* dasselbe Subjekt haben. Die Rede rundet sich vollkommen ab in der Verheissung: Jene, die den geringen Anfang verachteten und beklagten, werden sich freuen, da sie das Werk unter der Hand Zorobabel's gedeihen sehen. 3. Die Construction der Masorethen ging von der Voraussetzung aus, dass unter „diese Sieben" nicht die sieben Lampen des Leuchters, sondern die sieben in der vorigen Vision vorkommenden Augen gemeint seien. Alles aber drängt darauf hin und wir können uns des Gedankens nicht erwehren, dass der Engel hier Rücksicht nehme nicht auf eine andere Vision, denn diese greifen nicht in einander über, sondern auf die „sieben Lampen", deren Bedeutung hiemit erklärt werde. Nach unserer Abtheilung schliesst ein Theil der Rede des Engels mit *in manu Zorobabel* ab. Wir haben darin zwei sich gegenseitig ergänzende Sätze: „Zorobabel wird den Tempel vollenden; die bisher betrübt waren, werden von nun an guten Muthes sein." Alle Zaghaftigkeit wird aufhören! Das ist nicht

minder ein Werk der göttlichen Gnade und vorsehenden Liebe, als die Entfernung der äussern Hindernisse. Wer bisher das Werk gering schätzte (in Erinnerung des alten Tempels, vergl. Agg. II, 3), der wird's von nun an nimmer thun, sondern die Thätigkeit Zorobabel's freudig begrüssen, und mithelfen. Ehe aber der Engel ganz schliesst, erinnert er sich der Frage des Propheten, und antwortet wie zum Ueberflusse auch noch darauf, indem er sagt: „Diese sieben Lampen sind die Augen des Herrn“ — bedeuten die vorsehende, wachsame Liebe Gottes für sein Volk und seinen Tempel. Der Prophet hätte diesen Schluss eigentlich selbst machen können: „Wenn Gott also wacht über seinem heiligen Werke, wenn sein Geist also alle äusseren und innern Hindernisse entfernt: dann können die sieben Lampen nur Abbild seiner Fürsorge (seiner Augen), der ganze (brennende) Leuchter nur Symbol seines Geistes sein.“ An dieser Erklärung müssten wir festhalten, wenn wir auch die Construction der Masorethen adoptirten. — *despexit*, „herabsehen, gering schätzen,“ nicht in Folge innern Hochmuthes, sondern der Verzagtheit beim Andenken an die Pracht des ersten Tempels. *dies parvi*, „geringe, armselige Tage (Zeiten)“ in Rücksicht auf die Werke, die sie zu Stande bringen. Im Hebräischen wörtlich: *dies rerum parvarum*, „Tag kleiner Dinge,“ Tag (Zeit), da nur Kleines gefördert wird; Ewald: Tag schwacher Anfänge. *et laetabuntur* leitet den Nachsatz ein: so werden sie sich freuen. Sich freuen und sehen = sich freuen, da man sieht. Bisher war es kein Gegenstand der Freude, den Zorobabel bauen zu sehen, denn immer mischte sich Furcht und Besorgniss ein. Da nun diese geschwunden, da Gott sein Werk behüthet, kann man sich nur freuen. *lapis stanneus*, Bleistein, Bleigewicht = Bleiloth *(perpendiculum)*; zum hebräischen Ausdrucke א' הבדיל vergl. die Lexx. Im letzten Versgliede ist *septem isti* Subjekt, *oculi Domini* Prädikat. *discurrere*, durchlaufen, durchstreifen = überschauen; auch wir haben den Ausdruck „herumschweifen“ vom Auge. Nach der Abtheilung der Vulgata macht המה keine Schwierigkeit: „Diese Sieben sind die Augen des Herrn, sie (המה) die Durchstreiferinnen der ganzen Erde.“ הוא und המה werden mit dem Partic. construirt, sobald sie zugleich die Stelle des *verb. substant.* vertreten,

vergl. Gen. II, 11 הוּא סוֹבֵב u. s. w. Höchst auffallend übersetzt Arnheim: „Denn wer auch gering achtete den Tag unbedeutender (That) — sie freuen sich, wenn sie stehen am Loth in Serubabel's Hand (mit) diesen sieben: die Augen des Ewigen sind es, streifend durch die ganze Erde.“ Burger corrigirt den Text in וְשִׂמְחוּ וְרָאוּ und erklärt das letzte Versglied für ein Einschiebsel, das eigentlich zu III, 9 gehöre. Er bemerkt: *De quelque manière que l'on traduise, le sens est toujours incommode; je me suis permis de lire* וְשִׂמְחוּ וְרָאוּ *et j'ai trouvé le sens beaucoup plus commode... La dernière partie du verset* (von *septem isti* an) *n'est ici qu'un hors-d'oeuvre.* Ein ganzes Versglied streichen ist allerdings commode!

v. 12. Dass Zacharias auch nach der Bedeutung der beiden Oelbäume fragt, ist natürlich. Er wusste ihre Bedeutung, wie er ausdrücklich sagt, nicht, und konnte sie auch aus der bisherigen Antwort nicht erschliessen. Auffallend ist, dass er die Frage wiederholt und sich selbst corrigirt: „Wer sind die beiden Oelbäume, ich will sagen die beiden Oelzweige?“ Es ist durchaus nicht zulässig, die Ausdrücke „Oelbäume“ und „Oelzweige“ so zu trennen, wie Hitzig will, dass jeder eine besondere symbolische Bedeutung bekomme, und Zacharias nur mehr nach der Bedeutung von zwei Zweigen fragte, da er die der Bäume schon wusste, oder darauf verzichtete. Zacharias sucht seine Frage so bestimmt als möglich zu formuliren, damit er darauf eine eben so bestimmte Antwort erhalte, desshalb sagt er auch nicht mehr wie zuvor *ad dexteram candelabri*, sondern ganz speziell *juxta duo rostra aurea.* Er hebt aus dem ganzen Objekte jene einzelnen Theile namentlich hervor, welche in nächster (lokaler) Berührung standen. Vielleicht dass gerade sie von entscheidender Bedeutung sind; er wusste es nicht. Ich getraue mir nicht, die Vision näher beschreiben zu wollen. Hatten die (symbolischen) Oelbaumstämme vielleicht nur zwei über den Leuchter hereinragende Zweige? — *duae spicae olivarum sive*, wie Hieronymus selbst erklärt, *duo rami. rostra aurea*, „goldene Schnäbel,“ aus denen sich das Oel in die *suffusoria* (= *fusoria*, Rinnen, Canäle, mit dem Nebenbegriffe Unter-Rinnen, weil sie das Oel von den Schnäbeln aufnehmen) ergiesst.

Woher dieses Oel fliesse, wird nicht weiter angegeben, aber aus dem Ganzen ergibt sich, dass diese beiden goldenen Rinnen das Oel dem oberen Gefässe (*lampas*, Vers 2) zuführten. צנתרות hat Hieronymus nach den LXX übersetzt: *duo rostra aurea, quae Hebraice Sintoroth, Graece μυξωτῆρες appellantur.* Es sind damit die Mündungen (Schnäbel) der Henkelkrüge u. s. w. gemeint. צנתר *κάνθαρος, canalis* ist allgemeiner: Rinne, aber dem Sinne nach dasselbe. Grammatisch nicht zu rechtfertigen ist seine Uebersetzung des letzten Versgliedes; schon der Chaldäer und Syrer haben richtig: „ergiessend aus sich Gold;" für „Gold" hat Ersterer gleich „Oel". המריקים bezieht sich zurück auf צנתרות, es steht hier als *masc.*, vergl. dazu שני. — „Gold" für „Oel", das wie Gold glänzt. Wenn der Engel für „Gesalbte" den dichterischen Ausdruck „Söhne des Oeles" gebraucht, warum sollte dem Propheten der andere „Gold" für Oel nicht erlaubt sein, zumal er kein irdisches Oel, sondern himmlisches damit bezeichnet? Klingt es nicht abentheuerlich, wenn Hofmann sagt: „Ich stelle mir die Sache lieber so vor: zwei Oelzweigspitzen senken sich in zwei Schnauben des Oelbehälters; von jenen fliesst das Oel in den Leuchter, von diesen aus ergiesst sich das Gold des im Flusse, im steten Werden begriffenen Leuchters"? Er theilt mit Hengstenberg die Ansicht, dass von den Oelzweigen Oel in die צנתרות fliesse. Wie soll das Oel zu jenen sieben Flammen, welche nach Hofmann selbst „leuchtender Gottesgeist" sind, von Menschen kommen? Menschen aber sind die Oelbäume, seien es zwei Individuen oder zwei Stände.

v. 14. *Duo filii olei*, „Söhne des Oeles," d. i. Gesalbte, mit Oel Getränkte; wie reichlich die Salbung war, dazu vergl. Ps. CXXXIII (CXXXII), 2: „Wie köstliches Oel auf das Haupt, herabfliessend auf den Bart, den Bart Aarons." Ueber den Gebrauch von בן in Verbindung mit *nomm.* vergl. die Lexx. (Fürst, Handwörterb. *s. v.* בן, *c.* S. 198). „Stehen vor dem Herrn," d. i. dem Herrn dienen; der Ausdruck gilt zunächst vom priesterlichen Dienste, im weitern Sinne von jeder Art des göttlichen Dienstes; Jeder, zu dem Gott sagt: „mein Knecht, mein Gesalbter (Sohn des Oeles)," steht vor dem Herrn.

Der Engel spricht sich so einfach über die Bedeutung dieser Vision aus, dass es schwer zu begreifen ist, wie die meisten Erklärer so ganz davon abkommen konnten. Seine Worte sind: „Nicht in Macht, noch in Stärke, sondern im Geiste Gottes," und wiederum noch genauer: „Diese Sieben — Augen Gottes sind's."

Also: die sieben Lichter sind Symbol der wachenden Fürsorge des heiligen Gottes; das Licht als Ganzes Abbild des göttlichen Geistes, der die Welt regiert. Je siebenfache Zuflüsse haben diese Lichter zum Zeichen ihrer unversieglichen Leuchtkraft. Der Leuchter dient den Lampen nur zum Substrate, er hat weder hier noch anderswo für sich eine selbstständige Bedeutung. Er ist von Gold, weil diess das himmlische und göttliche Metall ist. Wir dürfen allerdings darin, dass der Prophet das Licht eines siebenarmigen Leuchters erblickt, eine Hinweisung auf den Tempel zugestehen, mehr aber nicht. Er bedeutet den Tempel nicht; denn da könnten seine sieben Lichter nicht mehr Abbild der wachenden Sorge Gottes für den Tempel sein. Die Augen Gottes könnten nur über dem Leuchter, nicht als dessen Licht Eines mit ihm sein.

Da in den sieben Lichtern nicht die Vorsehung Gottes im Allgemeinen, sondern, wie die Rede des Engels zeigt, seine Fürsorge, die er dem Tempel speziell zuwendet, bildlich vorgehalten wird, so enthält diese Vision eine nahe liegende, entsprechende Ergänzung der vorigen. Gott wacht mit sieben Augen über seinem Werke; darum soll Zorobabel nicht zagen, wie gross auch die Schwierigkeiten sein mögen. Er darf sich ihretwegen so wenig von seinem heiligen Unternehmen zurückschrecken lassen, als Josue wegen der unreinen Gewande, die er anhatte. Von Josue wurde alle Unreinigkeit genommen, vor Zorobabel werden alle Berge zur Ebene.

Weniger klar scheint die Antwort des Engels auf die Frage nach der Bedeutung der beiden Oelbäume, und doch werden wir kaum irre gehen, wenn wir uns den allgemeinen bildlichen Gebrauch vom Baume, wie er in den heiligen Büchern oft vorkommt, vergegenwärtigen. Der Baum dient als Symbol oder Bild des Glückes und Segens der Frommen. Die Frommen gleichen ewig grünenden Bäumen, Ps. I, 2—4: „Wer seine Lust hat

am Gesetze des Herrn, ist wie ein Baum gepflanzt an Wasserbäche, sein Laub welkt nicht, und Alles, was er thut, gedeiht; nicht so die Gottlosen, nicht so." Jerem. XVII, 8 u. s. w. Insbesondere gilt der Oelbaum als Bild eines gesegneten, sichern Bestandes; Jerem. XI, 16: „Einen belaubten Oelbaum, schön an Frucht und Gestalt, nannte dich der Herr;" Ps. CXXVIII, 3: „Deine Söhne sind wie Oelzweige rings um deinen Tisch;" Ps. LII, 10: „Ich bin wie ein grüner Oelbaum im Hause Gottes."

Diese letzte Stelle ist von besonderer Wichtigkeit. „Im Hause Gottes sein" ist noch mehr, als an nie versiegenden Bächen stehen. Ein Oelbaum im Hause Gottes weiset hin auf einen ganz ausserordentlichen Schutz und Beistand Gottes. Tragen wir das auf unsere Vision über, so bedeuten die beiden Oelbäume rechts und links vom Leuchter zwei Erwählte, zwei Heilige des Herrn, die unter seinen nächsten, fürsorgenden Schutz aufgenommen wurden.

Welche Erwählte es seien, deutet der Engel an: „es sind Söhne des Oeles, d. i. zwei Gesalbte, der Hohepriester Josue und der königliche Sprössling Zorobabel.

Hengstenberg erklärt: „Der Leuchter ist Bild der Theokratie; das *tertium comparationis* das Licht, welches Beide besitzen und in die umgebende Finsterniss ausstrahlen. Die beiden Oelbäume symbolisiren den Geist Gottes; das Oel, welches von ihnen in die Lampen fliesst, seine Wirkungen auf die Gemeinde Gottes." Noch willkührlicher und voll der auffallendsten Widersprüche ist die ausführliche Erklärung, die Hofmann von der Vision gibt. Auch er hält das Oel für Symbol des göttlichen Geistes, den Leuchter dagegen, abweichend von Hengstenberg, für ein Bild des Tempels; was er nun aber (S. 345, 346) vom Gold des Leuchters, von den beiden Schnauben und den Spitzen der Oelbäume sagt, das ist geradezu eine Hieroglyphe: „Ohne die Bäume und ihre Spitzen wäre der Leuchter todt und leuchtete nicht; aber dass er besteht, kommt von den Schnauben. Diese und jene gehören zusammen. Da, wo der Leuchter die Oelbäume berührt, ergiesst sich sein Gold und ergiesst sich das Oel hinein." Gegen solche Zumuthungen waren die Erklärungen der Alten: „Die beiden Oelbäume sind Sohn und heiliger Geist,

der Leuchter Gott der Vater," Muster einer Interpretation. Umbreit: „Der goldene Leuchter ist der Träger des himmlischen, heiligen Lichtes, das in dem Worte der Offenbarung im Tempel leuchtet; und so deutet dieses Symbol auf die Gründung des Gotteshauses. Die beiden Oelbäume sind die beiden Gründer des Heiligthumes, von denen das Oel kommt, durch welches der Leuchter die nothwendige äusserlich vermittelnde Anfachung und Unterhaltung seines Lichtes erhält." Kann, sage, das Oel (die Quelle) des „himmlischen, heiligen Lichts" je von Menschen kommen? Burger deutet den Leuchter vom „Tempel"; über die Versuche, auch die Oelbäume zu deuten, geht er mit der Bemerkung hin, dass der Prophet selbst nicht in's Klare ihretwegen gekommen sei: *Les pourparlers qui précédent le v. 14 indiquent assez que le prophète lui-même n'avait pas une intuition claire de sa vision.* Diese Gelehrten deuteten nur nach ihrem Geschmacke, mit grösserer oder geringerer Ignorirung alles dessen, was in der Vision selbst erklärt oder doch angedeutet wird. Hitzig war streng und nüchtern genug, solche Wege nicht zu gehen. Er deutet Licht und Leuchter: „Gott hat im Bilde anschauen lassen den, durch welchen das Werk, an dem Serubabel beschäftigt und das als nothwendig zu verstehen, hier nicht besonders angegeben ist, zu Stande kommen sollte." Ein Missgriff ist seine Theilung von Oelbäumen und Oelzweigen; doch erklärt er wenigstens letztere richtig. Maurer sagt gut: *Imago septem lucernae sunt oculorum Jovae Judaeis invigilantium atque ad propulsanda ab iis quaevis pericula discurrentium per universam terram.*

Cap. V.

v. 1. *Converti*, Umschreibung des Adverb., vergl. Os. XIV, 8. Mich. VII, 19. *volumen* genau מגלה Schriftrolle, hier das aufgerollte Blatt.

v. 2. Das Blatt ist, wie es in der gewöhnlichen Beschaffenheit einer Rolle liegt, länger als breit. Weil es ein einzelnes Blatt ist, das fliegt, hat es zur Breite die entsprechende (doppelte, keine grössere) Länge. Der Prophet soll ihren geschriebenen Inhalt mit Leichtigkeit übersehen und lesen können; also

musste es gross sein, die Dimensionen 20 Ellen und 10 Ellen sind willkührlich und wohl nur desshalb gewählt, weil der Hebräer die Zahl fünf nicht liebt. Zehn ist die Zahl der Vollendung, fünf der Unvollkommenheit, das passte hier nicht, daher 20 und 10 statt 10 und 5 gewählt wurden. Eine spezielle Hinweisung auf die Tempelhalle, die 20 Ellen in der Länge und 10 Ellen in der Tiefe hatte, dürfen wir (gegen Hengstenberg, Hofmann und Umbreit) wohl schon desshalb nicht zulassen, weil die Halle bloss architectonische Verzierung war und zur symbolischen Bedeutung des Tempels, was hier vor Allem angenommen werden müsste, in keinem Verhältnisse stand. — Zur Construction באמה vergl. Fürst, Handwörterb. S. 102.

v. 3. „Diess ist der Fluch," weniger: „diess enthält den Fluch, darauf ist geschrieben der Fluch," indem Zacharias den Inhalt der Rolle selbst lesen konnte, sondern eher wie in allen Visionen bisher: „das bedeutet den Fluch." Die fliegende Rolle ist das Bild der Verwirklichung des Fluches; die Rolle schüttet ihren Inhalt, den Zacharias sieht und liest; über das Land aus. Worin der Fluch (die Verwünschung) bestehe, gibt die Vision selbst an, nemlich: *omnis fur judicabitur et omnis jurans judicabitur.* Das allgemeine *judicabitur* findet aber seine nähere Erklärung in *consumet.* Somit ist der Fluch, welcher ausgeht, ein חרם, die Ausrottung, der Bann (im biblischen Sinn des Wortes) über jeden Dieb und jeden falsch Schwörenden. — *judicari*, das hebräische נקה nach den LXX ἐκδικηθήσεται, „gerächt, gestraft werden," frei, dem Sinne nach. Die wörtliche Bedeutung von נקה war dem heil. Hieronymus wohl bekannt: „er wird gereinigt" (Exod. XXI, 19. Num. V, 31) durch einen Richterspruch; weil נקה eine richterliche Handlung bezeichnet, so nahm er es gleich für „richten", synekdochisch selbst *(pars pro toto).* Besser נקה „gereinigt werden", d. i. hinweggeräumt werden; der Sünder wird gereinigt, hinweggereinigt, wie man von der Sünde sagt: sie wird gereinigt = weggeschafft, ausgeschieden. Die Uebersetzung des dunkeln מזה כמוה durch *sicut ibi scriptum est*, verglichen mit dem folgenden *ex hoc similiter*, ergibt sich aus *judicabitur.* מזה bezieht sich auf die Rolle, כמוה auf den Fluch, so dass die Uebersetzung, wenn wir *judicari* lassen, einfach lautet: „Jeder Dieb wird gerichtet

aus ihr *(ex hoc volumine)* nach ihm (dem Fluche, gemäss der Verwünschung, wie sie lautet)." Aus der Rolle nach den darin enthaltenen Verwünschungen richten, heisst (frei) richten, wie darin geschrieben steht. Da נִקָּה die Bedeutung „richten" nicht hat, bekommt auch מִזֶּה nothwendig eine andere Beziehung; es ist lokal „von da", von der Stelle, wo sich der Dieb befindet: „er wird hinweggeräumt von da nach (gemäss) ihr" — gemäss der Verwünschung, die lautet: er werde weggeräumt. Zu מִזֶּה in der lokalen Bedeutung „von hier" vergl. Gen. XXXVII, 17; XLII, 15 u. s. w., worauf Maurer mit Recht verweist, zu זֶה im örtlichen Sinne (= hier) überhaupt, s. die Lexx., Fürst, Handwörterb. S. 348. Alle übrigen Erklärungen, die noch versucht wurden, sind abzuweisen. Hitzig: „wer von hier aus, d. i. hier stiehlt;" Ewald: „Jeder, der stiehlt, ist von hier gleich ihr vertrieben," ebenso Umbreit; Arnheim: „denn Jeder, der stiehlt — auf der Seite hier (steht es) — wird gleichermassen weggeräumt, und Jeglicher, der schwört — auf der Seite da (steht es) — wird gleichermassen weggeräumt," nach Kimchi und den ältern Erklärern, vergl. Christ. Castrus: „*Pagninus, Vatablus et Montanus e mente Davidi Kimchii illa duo* (מִזֶּה) *ex hoc et ex hoc ita declarant, ex hac parte, et ex hac parte voluminis: quia volumen erat scriptum ante, et retro: intus et exterius.*

v. 4. *Educam illud sc. volumen;* im Hebräischen das Perfect mit Präsensbedeutung, da der Prophet die Rolle sieht, hat sie Gott schon ausziehen machen. *et veniet* subordinirt: *ut veniat.* „Kommen und sich aufhalten," verweilen, bis der Zweck der Sendung vollständig erreicht ist; vergl. Vers 2. Die Rolle stellt den Fluch Gottes dar, der von einem Hause nicht weicht, bis er ganz in Erfüllung gegangen ist. Der Fluch ist der Bann; die Vorschrift des Bannes aber lautet: „Du sollst todtschlagen die Bewohner dieser (*sc.* einer gebannten) Stadt mit der Schärfe des Schwertes, sie bannen und Alles, was darin, und ihr Vieh mit der Schärfe des Schwertes. Und all das Erbeutete aus ihr sollst du zusammenschütten mitten auf ihrem Markt, und ganz in Feuer verbrennen die Stadt . . . . und sie werde ein ewiger Schutthaufen; nicht werde sie wieder aufgebaut." 5 Mos. XIII, 16, 17. — „Schwören beim Namen Gottes zu einer Lüge" ist

ganz synonym mit 2 Mos. XX, 7: „den Namen Gottes aussprechen zu einer Lüge;" "נשבע בשם = נשא את שם (*assumere*, hier: aussprechen, die Lexx. zu נשא), לשוא = לשקר. Der Meineid ist der Missbrauch des göttlichen Namens zur Bekräftigung einer Unwahrheit. *consumet* = *comburet;* auch die Steine werden verzehrt, so dass nichts mehr davon überbleibt, vergl. 1 Kön. XVIII, 38: „Da fiel herab ein Feuer des Herrn und verzehrte das Opfer und das Holz und die Steine und die Erde und auch das Wasser im Graben leckte es auf."

v. 5. „Der Engel trat hervor" ohne nähere Bestimmung woher und wohin. Da er an der Vision wie II, 3 Antheil nimmt, hat es die Bedeutung wie dort, dass er von Zacharias wegtrat; aber zugleich trat er vor ihn hin, um ihm wie ein Führer etwas zu zeigen. Der Prophet wendet sich natürlich dem Engel zu, sowie er vor ihn hintritt, und daran anknüpfend sagt dieser: „erhebe deine Augen u. s. w." Die Vision ändert sich, ein neues Gesicht taucht auf, ohne dass sich aber am Zustande des Propheten etwas geändert hätte. „Was hervortritt," d. i. was sichtbar wird. Was der Prophet erblickt, das tritt, wie er die Sache auffasst, hervor; es tritt in den Gesichtskreis seiner Augen.

v. 6. Zacharias kennt es nicht, und der Engel antwortet: „Das ist ein Schäffel, der hervorkommt;" *egrediens* wiederholt aus *quod egreditur;* wir würden sagen: „das, so hervorkommt, ist ein Schäffel," statt dessen verbindet der Hebräer das Prädikat gleich mit dem Nomen selbst und setzt den Artikel: der Schäffel, weil er seine nähere Bestimmung in *egrediens* hat. Wenn wir in *haec est oculus eorum* die masorethische Lesart עינם, wie sie schon Hieronymus hat und den LXX gegenüber vertheidigt, beibehalten, dann müssen wir עין synonym mit מראה in der Bedeutung „Anblick, *aspectus*" nehmen: „Das ist ihr Anblick im ganzen Lande," d. h. das ist der Anblick, den sie im ganzen Lande gewähren. Das unbestimmte „ihr, sie" ist proleptisch und erhält seine Erklärung im Folgenden: *haec est impietas.* In unserm Satze steht der *plur.* und das *masc.* *eorum* (ָם), weil der Redende noch nicht die (personificirte) Sünde, sondern die einzelnen Sünden, die Sünden, welche sich wo immer im Lande finden, die אונים oder עונים (Vergehen, Verbrechen), beide *masec.* vor Augen hat. Falsch ist

es, wie gerne geschieht, *eorum* auf *fur* und *jurans* der vorigen Vision zu beziehen. Die gegenwärtige Vision hat es nicht mit einer einzelnen Sünde, sondern mit der Sünde, mit jeder zu thun; auch abstrahirt sie von den Sündern und beschränkt sich nur auf Darstellung des Schicksales der Sünde. Das Ende der Sünder hat Zacharias schon erblickt, nun soll er noch das Ende der Sünde selbst sehen. Nach dieser Auffassung ergänzen sich beide Visionen einfach und treffend. Eben so falsch ist's: *haec est oculus* als Erklärung von *amphora* (Schäffel) zu nehmen. Der Engel nimmt (scheinbar) auf das Vorhergehende keine Rücksicht, sondern fährt fort: „Den Anblick gewähren sie," um den Propheten auf etwas Neues hinzuweisen, worauf er sich selbst unterbricht, damit Zacharias den neuen Anblick in's Auge fasse und darauf seine Aufmerksamkeit richte, was auch in der That geschieht. So wie der Engel also gesprochen, schaut der Prophet auf, „und siehe — eine schwere Scheibe u. s. w." — וזה (*haec*) ist von עין (*oculus*) nach seinem Geschlechte bedingt, nicht von אפה; wir haben ganz denselben Fall wie IV, 6 זה דבר; daher ist *haec* falsch übersetzt und irreleitend, es muss *hic est oculus (aspectus)* gelesen werden. Daran schliesst sich nun *et ecce*. — Die Hauptbedenken gegen die masorethische Lesart lagen darin, dass זאת (*haec*) immer auf אפה als dessen direkte Erklärung zurückbezogen wurde, statt es nach den einfachen Gesetzen der Grammatik und der Gewohnheit des Engels, seine Deutungen nicht direkte zu geben, mit עין zu construiren. Zu אפה (*amphora*) passt עין als dessen Erklärung nicht, was wir ihm immer für eine Bedeutung unterschieben mögen; und wir wären da genöthigt, zur Correctur der LXX עון (ἀδικία) unsere Zuflucht zu nehmen. „Das ist ihre Bosheit" gibt einen guten Sinn, den Hitzig treffend hervorgehoben hat; aber da alle alten Handschriften bis auf eine 530 *K.* עינם haben, verdient sie vom kritisch-beglaubigten Gesichtspunkte aus, entschieden den Vorzug. — *amphora, seu mensura*, wie Hieronymus erklärt, vergl. Am. VIII, 5; gewöhnlich *modius*, 5 Mos. XXV, 14, 15 u. s. w. Er scheint *amphora* (ein Krug mit zwei Henkeln zum Tragen) wegen Vers 9 und 10 gewählt zu haben. An den beiden Henkeln trugen die zwei weiblichen Gestalten den Krug fort. Das Epha als gewöhnliches

Getreidmaass fand sich in jedem Hause, vergl. Matth. V, 15: *neque accendunt lucernam et ponunt eam sub medio;* desshalb wurde es auch hier gewählt, denn die Vision zeigt an, dass die Sünde ihr Maass erfüllt, d. i. ihr Ende erreicht hat. איפה steht allgemein für Maass überhaupt, denn in einem hebräischen Epha hatte keine Frau Platz. Dass עין die Bedeutung „Anblick (Schauspiel, auch Schaustück, wie Ewald will)" habe, wird nach 4 Mos. XI, 9. Ezech. I, 4; X, 9. Dan. X, 6 nicht beanstandet. Wenn Hitzig bemerkt, dass עין wohl das Aussehen einer Sache, den Anblick, den sie biethet, nicht welchen sie von etwas Anderm geniesst, bedeute, so spricht diess ganz für unsere Uebersetzung: „also ist ihr (der Sünden) Anblick" — ein Anblick, den sie geben. Hieronymus und Ewald nehmen עין in diesem Sinne, aber beziehen *eorum* falsch, Ersterer auf die Sünder: *Ostensio peccatorum, ut quorum vitia dispersa latitabant, in unum coacervata oculis omnium panderentur*, Letzterer allgemein auf die Einwohner des Landes. Entschieden unrichtig ist die Erklärung Hengstenberg's: „diess ist ihr Auge im ganzen Lande, d. h. das Streben des ganzen Volkes geht dahin, das Maass der Sünde voll zu machen, und somit ein volles Maass der göttlichen Strafe herbeizuziehen." Die Tendenz der Vision ist, Israel zu trösten, nach dieser Darstellung würde das Volk bedräut und geschreckt. „Auge" wäre soviel als „Augenmerk"; „diess (der Schäffel)" ist ihr Augenmerk, darauf sind ihre Augen gerichtet — wer sagt, um ihre Sünden voll zu machen? Ebenso Umbreit: „Aller Augen sind nach ihr als dem Verhüllten und Verbothenen gerichtet (?)."

v. 7. Die Rede des Engels „also ist ihr Anblick" regt neu die Aufmerksamkeit des Propheten an. Und wie er jene hervortauchende Erscheinung des Schäffels schärfer beobachtet: sieh', da erblickt er eine schwere Scheibe (einen Deckel) von Blei, und mitten in dem Schäffel ein Weib. Die Wiederholung des *ecce* zeigt an, dass beide Erscheinungen gleichzeitig waren. Zuerst sah er das Hervortretende nur dunkel; so wie es aber seinem Auge sich verdeutlicht und mehr in's Licht tritt, erblickt er ein Weib im Schäffel und daneben eine Scheibe von Blei. Beide mussten gleichzeitig erscheinen; das Weib als Repräsentant der Sünde, die Scheibe als Symbol (Repräsentant) des göttlichen

Rathschlusses, mit der Sünde ein Ende zu machen. Die Bedeutung des Weibes erklärt der Engel: „das ist die Bosheit," die der Scheibe nicht, weil ihre Erklärung durch den Verlauf der Vision thatsächlich gegeben wird. — *talentum plumbi*, nach Hieronymus *massa instar lapidis;* ככר heisst Talent (3000 Schekel), die Grundbedeutung ist aber: ein Abgerundetes, Rundgestaltetes, Scheibe etc. Es ist hier Beides (Gewicht und Gestalt) in Ein Wort zusammengefasst, wofür wir keinen genau entsprechenden Ausdruck haben; Rückert hat: „Gewicht von Blei," wir werden am besten erklärend: „eine schwere Scheibe von Blei" übersetzen. *apportabatur*, das Partic. נשאת aufgelöst, wörtlich: „siehe, eine schwere Scheibe, die sich erhob," נשא (*portari*) ist parallel mit יצא (*egredi*), um die Schwere recht zu betonen, hat der Prophet נשא gewählt; das Niph. aber reflexive: sich erheben. Gegen Ewald und Maurer: „ein bleierner Deckel hub sich" *sc.* vom Schäffel, spricht die Tendenz der Vision. Wenn der Deckel auf dem Epha läge, so wäre der Rathschluss Gottes schon in Erfüllung gegangen, und die ganze, folgende Handlung nicht motivirt. Wir müssten annehmen, das Weib selbst hätte den Deckel in die Höhe gehoben, aber nein, bisher war eben die Bosheit noch frei, jetzt erst hatte sie ihr Maass erfüllt und ihr Ende erreicht.

v. 8. Der Engel führt den Rathschluss Gottes vor den Augen des Propheten aus. Das Weib ragt aufrecht sitzend über den Schäffel heraus: der Engel beugt sie zurück, krümmt sie in den Schäffel zusammen. *massa plumbea*, oben *talentum*, אבן gut durch *massa* gegeben. אבן Gewicht, Blei-Gewicht, oben: Blei-Talent.

v. 9. Die letzte Scene leitet Zacharias ein mit einem erneuten: „ich erhob meine Augen." Dieser letzte Vorgang geschieht nicht auf Anordnung des Engels, sondern, wie es scheint, unabhängig von ihm durch fremde Gewalten, aber doch so, dass er sie nicht hindert. Da von Engeln nie der Ausdruck „Weiber" vorkommt, müssen die beiden geflügelten Gestalten zum Dienste des Weibes „Bosheit" gehören. Es sind zwei ihrer Dienerinnen, welche sich ihrer Herrinn annehmen und die Unglückliche davon tragen, um sie an einem andern Orte in Sicherheit zu bringen. Der Engel lässt es geschehen. „Wind war in ihren Flügeln,"

ihre Flügel waren ausgespannt im Winde und wurden von ihm getragen: sie flogen daher und dahin wie ein Schiff mit vollen Segeln. Das Kommen und Gehen geschah im Sturme, mit Blitzesschnelligkeit, um ein anderes Bild zu gebrauchen. Die Wesen sind „unrein", so haben sie auch die Flügel „unreiner Thiere". *milvus*, Weihe, Falke. Hieronymus beruft sich ausdrücklich auf seine hebräischen Lehrer: *Asidam (Asida) Hebraei milvum putant, avem rapacissimam, et semper domesticis avibus insidiantem.* Zu חסידה, Storch, vergl. die Lexx. Meier, Wurzelwörterb. S. 408, 409, ist wieder auf die rabbinische Deutung „Reiher" zurückgegangen. An der Sache ändert keine Uebersetzung, weil auch der Storch zu den unreinen Vögeln gehörte.

v. 11. *Terra Sennaar — campus est Chaldaeorum... Vere in Babylone sedes est impietatis; ex juxta historiam et juxta mysticos intellectus.* Hieronymus. Sennaar (Babylon) repräsentirt im Allgemeinen die heidnische Welt, alles nicht-jüdische Gebieth. Babylon galt schon damals, wie Ewald bemerkt, als Gegensatz des heiligen Landes. Dahin wird die Bosheit getragen, auf dass sie dort bleibe und nicht mehr das heilige Land betrete. Der unheilige Boden ist für die Unheilige bestimmt; mehr sagt der Vers nicht aus, da wir die einzelnen Ausdrücke, die zur anschaulichen, malerischen Erweiterung allein dienen, nicht urgiren dürfen. — *ei* bezieht sich der grammatischen Construction nach auf *amphora*, vergl. Vers 10 und den Schlusssatz: *ponatur super basem suam*, dem Sinne nach auf die personificirte Sünde, *mulier sedens*. — *ut aedificetur*, die Auflösung des Inf. בנות durch das Passiv, für *ad aedificandum;* die beiden weiblichen Gestalten bauen das Haus nicht nothwendig selbst. Zu *stabiliatur* bildet nach dem Hebräischen *domus* das Subjekt, dagegen zu *ponatur* wieder *amphora*. Der Conj. *stabiliatur* ist nicht mehr von *ut* abhängig, sondern steht als *modus concessivus* oder *permissivus:* „es (das Haus) möge gebaut und er (der Schäffel) darin niedergelassen werden auf sein Gestell." *basis*, Gestell, die besondere Unterlage, welche der Schäffel hat. Man hat am hebräischen Texte unnöthig geändert und gekünstelt. Rückert übersetzt gut: „Ihm (dem Epha) zu bauen eine Wohnung im Lande Sinear, und sie wird bestellet, und hingesetzt

wird es daselbst auf seinem Gestell." Arnheim: „Ihm ein Haus zu bauen . . . und ist dieses aufgerichtet, so wird es dort niedergelegt auf seinem Gestelle." Zur Form הֻנִּיחָה *Hoph.* von נוח vergl. Ewald, Grammat. §. 131. *b.* S. 225, Gesen., *thes.* II, 862: *ad formam cf. chald.* הֳקִים *Dan.* VII, 4.

Ueber den Zusammenhang beider Visionen dieses Capitels und ihre Bedeutung wird sich kaum, wenn man an ihre Erklärung nicht mit vorgefassten Meinungen geht, ein Zweifel erheben.

Sie bezeichnen in eindringlichen Symbolen die Vertilgung der Sünder und das Aufhören der Sünde selbst auf dem heiligen Boden Juda, welche bisher allein die Erfüllung der herrlichen messianischen Verheissungen und Erwartungen verhindert hatten.

Von nun an werden keine Böse mehr im heiligen Lande sein — das ist der Inhalt der ersten Vision. Selbst die Sünde, das wurzelhaft Böse, wird aus dem Lande schwinden — das ist Gegenstand des zweiten Gesichtes.

Der Prophet sieht eine Schriftrolle, die in das Haus eines jeden Sünders eindringt und es in Kraft ihres Inhaltes vom Erdboden mit sammt seinen Bewohnern vertilgt. Der Inhalt der Schrift aber, der sich an jedem Sünder verwirklicht, ist das Fluchwort (die Bannformel): „Du sollst todtschlagen die Bewohner von N. N. mit der Schärfe des Schwertes u. s. w." nach 5 Mos. XIII, 16, 17 (vergl. oben Vers 4).

Der Engel führt zwei Sünder als Gegenstand der Verwünschung namentlich auf. Dass sie für Alle stehen, wird allgemein zugegeben, weniger klar ist, warum gerade diese — Diebe und Meineidige — genannt sind. Nach einer beliebten Ansicht sollen sie die Uebertretungen gegen die Gebote der beiden Tafeln, Sünden wider Gott (Meineid) und Sünden wider den Nächsten (Diebstahl) repräsentiren; aber dabei ist immer, wie Burger mit Recht bemerkt, auffallend, dass die Sünde wider die zweite Tafel constant zuerst genannt wird. Desshalb bleibt mir immer als das Annehmbarste, dass der Engel jene Vergehen speziell bezeichne, welche in der That beim Volke, das arm und vielfach bedrängt war, am gewöhnlichsten vorkamen. Bei einem armen Volke sind Unredlichkeit und die damit verbundenen falschen Schwüre und Betheuerungen leider jene Sünden, welche in dem

Spruche: „Noth bricht Eisen," eine nur zu scheinbare Entschuldigung finden.

In einem ebenso anschaulichen Bilde wird dem Propheten auch das Aufhören der Sünde gezeigt. Die Sünder werden ausgerottet, die Sünde selbst kann, so lange diese Weltordnung dauert, nicht ausgerottet werden, aber sie wird entfernt und ihr Zutritt zum heiligen Lande für alle Zeiten verwehrt.

Bei dieser Vision treten zwei Wahrheiten, zwei Gedanken hervor, die wir auseinander halten müssen, um uns ihre Bedeutung auch in den Einzelnheiten klar zu machen. 1. Die Sünde hat nach dem göttlichen Rathschlusse ihr Ende erreicht, oder bildlich ihr Maass vollgemacht. Das zeigt der Schäffel (das Maass der Sünde), in dessen Mitte die Gottlosigkeit sitzt, und ihm gegenüber der schwere Bleideckel, womit der Engel, ausführend den Rathschluss Gottes, den Schäffel verschliesst. 2. Die Sünde wird entfernt, und das zeigt ihr Wegtragen aus dem heiligen Lande. Weil es noch unheiligen (heidnischen) Boden gibt, erhält sie diesen zu ihrem Aufenthalte.

Die Vorstellung von einem Aufdecken des Schäffels und einem Zuschlagen durch den Engel, trägt Fremdartiges in die Vision hinein, z. B. Umbreit: „Sein schwerer Deckel von Blei hebt sich, und die verborgene Lust der Sünde zeigt sich als Weib dem Blicke des Propheten." Ebenso Ewald: „Wie ein unverbesserliches sittenloses Weib zuletzt unter allgemeinem Hohn und Spott gewaltsam aus dem Lande getrieben wird, so erblickt hier der Prophet die Bosheit schon in ihr enges Gefängniss eingeschlossen." Von all dem deutet unsere Vision nicht das Geringste an. — Andere Deutungen (Rosenmüller, Ackermann, Hengstenberg, Bade) können umgangen werden, da sie ihre Widerlegung in sich selbst tragen.

Cap. VI.

v. 1. *Egredientes*, vergl. V, 5. „In Mitte der beiden Berge," d. h. in dem Thale, das zwischen beiden Bergen lag. „Gemäss Vers 5 sind diese Berge in der Nähe der Wohnung Gottes zu denken; und ihre Vorbilder sind vielleicht Zion und der Tempelberg. Als unerschütterlich fest und unbezwingbar sind sie eherne

(Jer. I, 18)." Hitzig. Ohne Zweifel richtig; nur möchte ich bestimmter die beiden Berge (Zion und Moria) gleich für Jerusalem, die Gottesstadt selbst nehmen; darum wählte der Prophet den bestimmten Artikel: in Mitte der beiden Berge. Die Stadt Gottes ruht auf unerschütterlichen Grundlagen (Ps. XLVII, 6, 7; XLVIII, 2 flgde), ihre Berge sind ehern. Die Gespanne stehen im Thale, zum Zeichen, dass sie bereit sind, auszuziehen.

v. 3. Zu *varii* vergl. I, 8; im Hebräischen steht ברד, was dem lateinischen *varius* genau entspricht: „gefleckt," vom Pferde ein „Scheck"; vergl. 1 Mos. XXXI, 10, 12. *et fortes*, אמוץ in der Bedeutung „stark, muthig", was aber hier nicht passt. Aus Vers 7 ergibt sich, dass אמוץ = חמוץ gleichbedeutend mit אדום *(rufus)* „hochroth" heissen muss, so dass es als nähere Bestimmung von „gefleckt" ברד dient: „roth-gefleckt," ein Roth-Schecke. Fürst, Handwörterb. S. 107, führt als erste Bedeutung von אָמץ an: „scharf sein," vorzüglich von der scharfen, hellen, blendenden Farbe des Hochrothes, wie ὀξύς gebraucht wird, und das Adj. אמץ geradezu unter der Bedeutung hochroth. „Die Uebersetzung der LXX durch ψαροί, Targ. קטמנין aschenfarbig, die des Aqu. καρτεροί, Vulgata *fortes* u. s. w. sind bloss aus Missverständniss der wahren Bedeutung entstanden." S. 107. Ebenso *Concord.* fol. 83, wo er nach dem Vorgange Borchart's die Stämme אמץ und חמץ zusammenstellt. Meier, Wurzelwörterb. S. 279: „אמץ von der Farbe gesagt bedeutet zusammengezogen = dunkel, sodann weiter dunkelroth oder roth überhaupt." Zu חמץ vergl. Is. LXIII, 1, 2. *quis est iste ... tinctis* (חמוץ) *vestibus.*

v. 5. Der Engel erklärt die vier Wagen durch Winde. Die Wagen sind die vier Winde nach Ps. XVIII (XVII), 10, 11: „Er neigte die Himmel, fuhr hernieder, stieg auf Cherubim, flog dahin, flog auf Sturmesflügeln," und Ps. CIV (CIII), 3, 4: „Du machest Wolken zu deinem Wagen, wandelst auf den Flügeln des Sturmes: machest deine Engel zu Winden." Wenn Gott auszieht, herniederkommt auf die Erde, da dienen ihm die Wolken als Wagen, die Winde als Gespann: sie (Wolken und Winde) stehen vor ihm, harrend auf sein Geheiss. Alle Elemente stehen unter den Engeln: sie führen Wolken und Stürme vor und geleiten sie hinaus in die Welt. Zunächst sind

in unserer Vision die Winde gemeint: sie ziehen aus auf Gottes Wort, geführt von Engeln. Die Winde selbst konnte der Prophet nicht sehen, daher erscheinen sie ihm unter dem Symbole von vier Gespannen. — *ut stent*, nach den LXX *παραστῆναι*, gewöhnlich: *quum steterint:* die Wagen zogen aus (kamen in das Thal) vom Stehen vor dem Herrn. Hieronymus hat מן vor dem Inf. conditional genommen (vergl. „sie konnten das Wasser nicht trinken ממרה vor Bitterkeit, weil es bitter war; מאהבה weil er liebte u. s. w.). Da „vor Jemand stehen" Jemand zu Diensten sein heisst, so lautet das Versglied im Sinne des heil. Hieronymus: Sie zogen aus, d. i. sie traten in die Erscheinung; du erblickst sie hier, um dem Herrn zu Diensten zu sein, um seinen Willen auszuführen.

v. 6. Wir haben in diesem Verse noch die Rede des Engels; das Imperf. *egrediebantur*, sowie das Perfect *egressi sunt* müssen wir nach dem Hebräischen יצאים als Präsens nehmen und lesen; vergl. Vers 8: *ecce qui egrediuntur.* Wörtlich lautet der Text: *in qua equi nigri — egredientes sunt (hi) in terram Aquilonis.* Die Bedeutung der folgenden Perfecta יצאו richtet sich nach dem vorhergegangenen Particip. Die Erzählung beginnt erst mit Vers 7.

v. 7. Die Gespanne werden unruhig und streben hinaus in die ihnen gewiesenen Länder; sie warten aber noch auf die Erlaubniss des Engels. Da die Vision vom Engel dem Propheten vorgehalten wird, stehen auch die einzelnen darin thätigen Kräfte unter ihm. Sie haben auf sein Wort zu horchen. Dass die Rosse unruhig werden und fort wollen, ist ein sehr anschaulicher Nebenzug im Gesichte, wenn er auch keinen weitern Einfluss darauf hat, als darzustellen, mit welcher Eile sie den Willen Gottes vollziehen werden. — Der Zusammenhang drängt uns von selbst, bei *fortissimi* (אמצים) an das erste Paar, die Fuchsen zu denken. Sie werden allein Vers 6 umgangen, und wie sie oben Vers 2 an der Spitze stehen, so auch billig hier, wo Zacharias die Erzählung wieder aufgreift. Nachdem der Engel dem Propheten gesagt hatte, wohin drei Gespanne ziehen, brauchte er das vierte nicht mehr zu nennen. Wir können aber auch annehmen, dass er von der Unruhe (dem Wiehern) der Pferde unterbrochen wurde. Sie lenkten damit das Auge

des Propheten vom Engel wieder auf die Erscheinung, und der Engel liess sich unterbrechen, da Zacharias von dem, wornach er gefragt hatte, genug wusste. Die weitere Belehrung knüpft sich erst an den weitern Fortgang der Vision selbst. Hieronymus hat die vier Wagen von den vier Weltmonarchieen gedeutet, ihm passte zur vierten, der römischen, gut *fortes* (Vers 2), und hier setzt er gleich gar den Superlativ *robustissimi:* „die überaus starken, gewaltigen." *omnis* vor *terra* fehlt im Hebräischen; Hieronymus wollte damit *terra* näher bestimmen, wahrscheinlich veranlasst durch *robustissimi;* sie begnügen sich nicht mit einem einzelnen Lande, Nord oder Süd, sondern wollen über die ganze Welt hinziehen.

v. 7. Jetzt erst — nach erhaltener Erlaubniss — ziehen Alle gleichzeitig aus, voran die Rappen, und an sie knüpft der Engel die Belehrung über die Bestimmung, welche die Gespanne haben.

v. 8. Alle vier Wagen haben dieselbe Bestimmung. Den Einen führt der Engel namentlich auf — die andern sind darunter mit einbegriffen. Ueber allen vier Himmelsstrichen, in allen Ländern, *requiescere faciunt spiritum meum.* Was will aber diess sagen? Die Winde sollen in alle Länder den „Geist Gottes" tragen und an ihnen zur Ruhe bringen. Geist, *spiritus* (רוח) ist hier „Unwille, Zorn", wie auch der Lateiner das Wort in diesem Sinne gebraucht: *spiritum alicujus mitigare.* Die Redensart הניח ב *requiescere facere in* . . . und unsere ganze Stelle findet ihre vollständige Erklärung Ezech. V, 13; XVI, 42; XXI, 22, der gerade diesen Ausdruck liebt, nur dass er חמה *(furor)* statt רוח gebraucht. Dass aber רוח für sich „Zorn, Unwille" heisst, ersieht man aus jedem Wörterbuche, und hier speziell scheint es mir wegen der „Winde" absichtlich gewählt: In sich tragen die Stürme, welche Zacharias über die heidnische Welt hinziehen sieht, den „zürnenden Geist des Herrn". Ruhen machen heisst zur Ruhe bringen; der Geist (Zorn) des Herrn ist aufgeregt, er wird zur Ruhe gebracht (beruhigt, befriedigt) dadurch, dass er sich rächt, seinen Unwillen auslässt. Wir müssen נוח על *requiescere super*, Is. XI, 2 vom הניח ב *requiescere facere in aliquo* wohl trennen, vergl. Gesen., *thes.* II, 861. Arnheim übersetzt desswegen geradezu: „Siehe, die

ausgezogen sind nach dem Land des Nordens, haben meinen Zorn gekühlt am Lande des Nordens.“

Die Dunkelheit, welche für den ersten Anblick diese Vision umdüstert, hellt sich so ziemlich auf, wenn wir uns strenge an die darin gegebene Erklärung halten und uns die Scene selbst möglichst lebhaft veranschaulichen.

Die vier Wagen sind nach der Deutung des Engels die vier Winde des Himmels. Sie bringen den Rathschluss Gottes, sich Rache und Genugthuung für alle Unbilden, die sein Volk erlitten, zu verschaffen, in Erfüllung. Auf Sturmesflügeln zieht der Zorn des Herrn hinaus, die heidnischen Völker zu züchtigen nach seinem Worte: „Mit grossem Zorne zürne ich wider die üppigen Völker (I, 15).“ Diese letzte Vision kommt somit auf die erste zurück; sie zeigt im Symbole die thatsächliche Ausführung dessen, was dort prophetisch verkündet ward, und bildet ein ergänzendes Seitenstück zur zweiten Vision, worauf schon die wiederkehrende Vierzahl hinweist.

Darnach sehen wir, dass alle vier Winde eine und dieselbe Mission haben, und dass sie nicht in ein oder zwei Länder, sondern über die ganze heidnische Welt hinziehen. Wenn die letztern Wagen eine andere Aufgabe bekommen hätten, als die ersten beiden, so würde sie angegeben oder der Gespanne selbst gar nicht erwähnt sein. Wozu Gespanne, deren Bedeutung der Prophet nicht kennt und nicht erfährt? Die Vierzahl (nach den vier Winden) hat einen nothwendigen Bezug auf die vier Himmelsgegenden und damit auf alle Völker. Die Gespanne ziehen gleichzeitig aus, weil die Strafgerichte Gottes gleichzeitig hereinbrechen. Das Land des Nordens wird speziell aufgeführt, weil es die heidnische Macht in ihrer Opposition gegen Gott vor Allem repräsentirt, vergl. Sennaar aus der vorigen Vision. Die Nennung des Südens hat nur in der Scenerie der Vision ihren Grund, nicht in einer besondern Bedeutung dieses Landes.

Ich denke mir nemlich die Vision des Propheten in ihrer scenischen Zusammensetzung also: Zacharias sieht, das Auge gegen Osten gewendet, die vier Wagen vor sich. Als Symbole der vier Winde des Himmels standen sie nicht in Einer Linie dem Propheten zugekehrt neben einander, sondern nach den vier

Himmelsgegenden. Dem Propheten zunächst, am ersten Wagen gegen West waren die Fuchsen, am zweiten Wagen gegen Nord standen die Rappen, am dritten Wagen gegen Ost die Schimmel, am vierten Wagen gegen Süd die Rothschecken.

Die verschiedenen Farben der Rosse können keinen Bezug auf ihre Mission haben, weil diese bei allen eine und dieselbe ist. Wenn ihnen also eine Bedeutung, die immer aber nur ausserwesentlich bleibt, zukommt, so kann sie nur mit dem Charakter der Himmelsgegenden zusammenhängen. Dem dunkeln Norden, der Mitternacht entsprechen die Rappen, der lichten Helle des Morgens die Schimmel, dem gerötheten Abende die Fuchsen, dem schwülen Mittage die Rothschecken, in denen die Morgen- und Abendfarbe zusammenfliesst. Doch ist das hier wie bei der ersten Vision nur Nebensache.

Die Gespanne stehen im Thale. Das Thal hat zwei Mündungen und zwar, da die Thalschlucht zwischen dem Sion und Moria sein Vorbild ist, gegen Nord und gegen Süd. Da die Wagen ausziehen, eilen, wie es in der Natur der Umstände liegt, die gegen Nord und Ost aufgestellten Gespanne dem nördlichen, die gegen Süd und West stehenden dem südlichen Ausgange (andere gibt es nicht) zu. Sie sollen gleichzeitig ausziehen, darum drängt es sie nach Nord und Süd, die Ausgänge aber zum Schutze der Stadt Gottes sind eng, darum folgt einer dem andern.

Die Bewegung, die Unruhe der Thiere bemerkt der Prophet zuerst an den ihm nächsten Rossen, den Fuchsen, sie selbst aber eröffnen nicht den Zug, weil sie das ihrer Stellung gemäss gar nicht können, sondern die gegen Norden ausschauenden Rappen.

Somit gehört diese ganze Schilderung zur Form (zur Scenerie) und hat mit der Bedeutung der Vision ausser der belehrenden, in ihr Verständniss einführenden Anschaulichkeit weiter nichts zu schaffen.

v. 9. Dass wir im Folgenden keine Vision, sondern den Auftrag zu einer symbolischen Handlung haben, die Zacharias vornehmen sollte und in der That vornahm, ergibt sich aus dem ganzen Habitus der Erzählung von selbst. Schon die einleitenden Worte: *et factum est*, weisen auf eine Modification in der Art der göttlichen Mittheilung. Wenn die Visionen sich fortsetzten,

würde die Verbindung mit *et conversus sum* oder sonst einem ähnlichen Ausdrucke hergestellt sein, und wenigstens *levavi oculos meos* nicht fehlen. I, 7 *factum est verbum* kann nicht hieher bezogen werden, weil dort unmittelbar *vidi* folgt, während hier *sume!* steht, also das Wort Gottes in Form eines direkten Befehles an Zacharias ergeht. Ob sich dieser Auftrag unmittelbar an die letzte Vision anschloss und gleichsam den Abschluss derselben bildete, müssen wir frei geben. Möglich ist's, aber mich dünkt es kaum richtig, weil die Vision zu dem Auftrage keine innere Beziehung hat. Nachdem Zacharias die ihm gewordenen Visionen mitgetheilt, berichtet er auch von einem speziellen Auftrage des Herrn, der in derselben Zeit, veranlasst durch einen besondern Vorgang, erfolgte.

v. 10. *Sume*, wofür im Hebräischen der *inf. absol.* steht. Dass er durch den Imper. gegeben werden kann, ist eine ausgemachte Sache, aber die Auflösung durch das impersonelle: *sumatur*, *sumendum est*, entspricht mehr. Voran geht energisch und kurz: „man nehme von der Auswanderung in Empfang," dann folgt speziell, was von ihnen genommen werden soll und durch wen. Die scharfsinnige Bemerkung Hitzig's: „In לקוח ist nicht die zweite Person als Subjekt zu denken. Sonst würde sich Vers 11 der Befehl schleppend wiederholen" — hat die leichtfertige Abweisung Maurer's nicht verdient. *transmigratio*, „Auswanderung" = Exil, die im Exile (Babylon) Zurückgebliebenen. Ob das Abstractum hier nachdrücklich stehe, indem die Nachbenannten Holdai, Tobias und Idaias als Abgeordnete der Exilirten gelten, und was an ihnen geschieht, dem Ganzen gilt, oder ob das Abstractum wie noch in hundert Fällen, insbesondere bei dem Worte *transmigratio* גולה geschieht, nur für das Concretum *exules* gebraucht ist, muss der Ueberblick des Ganzen lehren. Da wird es sich zeigen, welche Stellung diese Einzelnen dem Ganzen gegenüber einnehmen. Wenn wir לקוח (*sume*) allgemein nehmen: *sumendum est*, dann passt das nachdrückliche *et venies tu* vollkommen: „In Empfang zu nehmen ist, und zwar also: du gehst an jenem Tage," d. i. an dem und dem Tage, der dem Propheten schon bekannt ist. ביום ההוא gut: *in die illa*, nicht *in die hac* (*hodie* = ביום הזה). Statt *qui venerunt* übersetzt man gewöhnlich, und wie mir scheint mit

Recht (gegen Hengstenberg) *quo venerunt; quo* dient einfach als nähere Bestimmung von *domus*, auch weiset der Plur. *venerunt* auf ein anderes Subjekt als *qui* (*sc. Josias* im Sing.); es wäre befremdend, dass Josias das erstemal umgangen sein sollte und hier nachträglich genannt würde. Der Zusatz *qui venerunt* ist gegenüber dem obigen *a transmigratione* ganz überflüssig; und wie sollten Ausgewanderte, d. h. solche, die zur Auswanderung, zu Israel im Exile gehören, ein Haus in Jerusalem haben?

v. 11. „Nimm Gold und Silber" ohne Artikel, d. i. ohne nähere Angabe wie viel; von wem er es in Empfang nehmen oder fordern solle, enthält Vers 10. „Mache Kronen," wir sind nicht berechtigt, *coronae*, עטרות in Sing.-Bedeutung zu nehmen, die Stelle Job XXXI, 36: „ich würde ihn als Krone (עטרות) mir umbinden," passt nicht hieher, weil עטרות als Vergleichungsglied richtig im *plur.* steht: „ich würde ihn umwinden, wie man Kronen (Kränze, עטר *Piel* umkränzen) sich umwindet." Es heisst nicht: mache, wie man Kränze macht, sondern: „mache zu Kränzen." Zunächst denken wir, entsprechend den zwei edeln Metallen, an zwei Kronen. Die Einrede Hengstenberg's: „Auf eine Krone führt theils das Unpassende und Nichtssagende der Mehrzahl, theils das Aufsetzen auf das Haupt des Einen Josua," fällt von vorneherein weg. Wie sollten mehrere oder zwei Kronen an und für sich unpassend sein? und warum sollten dem Josue nicht zwei Kronen (Kränze, deren Gestalt uns weiter gar nicht beschrieben wird) aufgesetzt werden können? Ueberhaupt hängt zu bestimmen, was passend oder unpassend sei, bei einer symbolischen Handlung nie von uns ab, sondern immer nur vom Zwecke der Handlung, über den wir nicht *a priori* zu bestimmen haben. *et pones sc. eas;* der Hebräer lässt das *suff.*, wo es sich von selbst versteht, gerne weg, und ein solcher Fall ist hier.

v. 12. *Ecce vir*, übersetze: „Siehe, ein Mann, Spross ist sein Name." Indem Josue angeredet wird, kann bei *ecce* nur auf Jemand hingewiesen werden, der Josue nicht selbst ist. Der Name „Spross" geht deutlich genug auf III, 8 zurück. Wie Gott dort verheisst, dass er den „Spross" bringen werde, so wird hier für denselben Josue die Verheissung dessen gegeben, was der Messias thun, was er sein, welcher Zustand für Israel

eintreten werde. Es ist daher nicht nothwendig, ja nicht einmal ganz richtig, beim Versgliede *ecce vir* das Verbum *veniet*, wie gewöhnlich angenommen wird, zu ergänzen: „Siehe, ein Mann, Spross ist sein Name, wird kommen." Wir legen dabei unwillkührlich den Nachdruck auf das Verbum, welches gerade fehlt. Dass der Messias kommt, diese Verheissung hat der Hohepriester schon; hier wird er aufgefordert (durch „siehe"), zu beachten, was unter dem Messias geschehen werde. Ob die Eröffnung dem Hohepriester zum Troste oder zur Belehrung diene, muss sich aus der Absicht der symbolischen Handlung ergeben; wir dürfen auch da nicht vorgreifen. Das hebräische מתחתיו יצמח kann doppelt übersetzt werden, entweder (nach Hieronymus) *orietur supter eum*, „es wird sprossen (grünen) unter ihm," oder *orietur de sub se*, „er wird sprossen unter sich," d. i. *de loco suo*, von seinem Orte (Standorte) aus. Wenn wir in das Letztere nicht allerhand Ungehöriges hineininterpretiren, so gibt der Satz nur einen höchst matten Sinn; denn es versteht sich vom „Spross κατεξ." so ziemlich von selbst, dass er „sprossen" wird. Ich kehre daher unbedenklich zu Hieronymus zurück, der *orietur* impersonell nimmt und gut, nur zu speziell erklärt: *supter eum orietur multitudo credentium.* Der Name „Spross" kann durch nichts mehr gerechtfertigt sein, als durch den Umstand, dass unter ihm (rings um ihn, unter seinem Schatten) Alles sprosst und grünt. Der Lebendige breitet rings um sich Leben; er hat das Leben in sich und theilt es Allen mit, die ihm angehören. Auch der Ausdruck *supter eum* bleibt dabei in seiner vollen Bedeutung; der Spross (der Sprossende, Wachsende) überragt die Andern, die unter ihm wachsen. „Unter ihm," von ihm überschattet wird Alles gedeihen und guten Fortgang haben, es wird an seinem Sprossen gleichsam Antheil haben. Hitzig vergleicht gut *Pers. Sat.* 2, 38: *quidquid calcaverit hic, rosa fiet.* „Er wird den Tempel bauen" kann nicht in dem Sinne gemeint sein, wie es von Zorobabel heisst IV, 9: *Manus Zorobabel fundaverunt domum istam et manus ejus perficient eam*, sondern in dem Sinne, wie der Herr durch Aggäus verheisst: „Noch ein Kleines und ich erschüttere den Himmel und die Erde, und ich werde dieses Haus mit Herrlichkeit erfüllen. Grösser wird die Herrlichkeit dieses zweiten Hauses sein, als die

des ersten: und an diesem Orte werde ich Frieden schaffen." II, 8—10. Die Umgestaltung des Tempels zu jener Herrlichkeit, welche der messianischen Glorificirung aller Dinge und Verhältnisse entspricht, geht vom Messias aus. Desshalb heisst es mit Recht: „er wird den Tempel bauen."

v. 13. Der Herr wiederholt die Versicherung, dass der Messias den Tempel baue, und kommt Vers 15 nochmal darauf zurück, dass alsdann, die in der Ferne sind, kommen und am Tempel bauen. Es muss also darauf ein besonderer Nachdruck liegen, der für die Bedeutung der symbolischen Handlung nicht gleichgiltig sein kann. „Er wird Hoheit tragen," d. i. mit königlicher Würde und Macht bekleidet sein. Würde und Hoheit ist eine Last, die man trägt. הוד steht insbesondere von der königlichen Herrlichkeit, wie *majestas*. Zu *sedebit* gehört *super solio* wie zu *dominabitur*, „er wird sitzen und herrschen," d. i. er wird herrschen sitzend auf seinem Throne. Alle Zeichen königlicher Macht und Herrlichkeit werden in ihm vereinigt sein. „Und er wird Priester sein auf seinem Throne," der letzte Zusatz ist nicht müssig, sondern wohl bedacht: Der Messias herrscht sitzend auf seinem Throne; auf demselben Throne waltet er aber auch zugleich als Priester. Er vereinigt in sich die Doppelwürde des König- und Priesterthums. „Rath des Friedens," der Eintracht, d. i. eine Gesinnung, welche Zwei einträchtig verbindet. Die gang und gebe Erklärung findet sich schon vollständig bei Hieronymus: *Sedebit tam in regali quam in sacerdotali throno, et consilium pacificum erit inter utrumque, ut nec regale fastigium sacerdotalem deprimat dignitatem, nec sacerdotii dignitas regale fastigium.* Bei *illi duo* denkt Hieronymus an zwei Throne — den königlichen und hohepriesterlichen, was aber weniger entspricht, da in unserer Stelle nur von Einem Throne die Rede ist, ein Thron vereinigt in sich die Doppelwürde. Wir müssen, wenn wir diese Deutung beibehalten, „König und Priester" substituiren. Zwischen ihnen Beiden wird von nun an Eintracht und Friede walten. Aber versteht sich das nicht von selbst, wenn beide Aemter in Einer Person vereinigt sind?

v. 14. Die plötzliche Aenderung der Namen *Helem* statt *Holdai*, und *Hem* (lies *Hen*, חן, wie Hieronymus im Commentare hat, *Hem* ist nur Schreibfehler) statt *Josias* lässt sich schwer

erklären. Hatten Beide Doppelnamen? warum wählt der Redende gerade den Zweiten? Die neuern Erklärer corrigiren daher gewöhnlich חלם in חלדי, da די leicht in ם übergehen konnte, der Syrer wirklich an unserer Stelle חלדי las und חלם als Eigenname nicht mehr vorkommt, חן dagegen nehmen sie als Appellativ und übersetzen: „und die Kronen seien dem Chelem (= Cheldai) und Tobia und Jedaja und der Gunst (dem Wohlwollen, der Freundlichkeit) des Sohnes Sephanja's zum Denkmal." Aber gegen das Zweite erheben sich doch Bedenken, wenn חן *nom. app.* wäre, so würde das *nom. propr.* יאשיה nicht leicht fehlen. Wenn die Stelle nicht durch irgend einen Zufall corrumpirt ist, etwa durch Auslassung von יאשיה, so scheint die Namensänderung um einer allegorischen Anspielung willen eingetreten zu sein. In Stärke (חלם), Güte (טוביה), Fürsorge (= den Gott anerkennt, für den Gott sorgt ידעיה) und Gnade (חן) offenbart sich Gott seinem Volke. Die Kronen, hinterlegt im Tempel, sollen ein Denkzeichen sein für Chelem, Tobia, Jedaja und Chen, als Repräsentanten, Abbilder Gottes, des Starken, Gütigen, Fürsorgenden und Gnädigen. Das könnte ein Grund sein, warum für יאשיה (den Gott stützt, Gott = der Starke, was schon in חלם oder חלדי ausgedrückt war) der neue Name חן geschöpft wurde.

v. 15. In diesem Verse haben wir die Worte des Propheten, nicht mehr die Gottes. Der Auftrag des Herrn an Zacharias endet mit Vers 14. Der Prophet that, wie ihm der Herr befohlen, sprach, wie es in seinem Auftrage gelautet, und knüpft nun daran weiter seine Verheissung und Warnung, die er freilich auch im Namen Gottes ausspricht, aber die doch von der Vers 12 *haec ait Dominus* eingeleiteten Rede Gottes an den Propheten zu trennen ist. Nun ergibt sich das Verständniss von: *quia ... misit Dom. me ad vos*, einfach und von selbst. Alles, was der Prophet verheissen, wird sich erfüllen, und daran werden sie sehen, dass der Herr ihn gesendet, dass gerade diese seine symbolische Handlung an Josue von Gott ausgegangen sei. Und zur Verstärkung seiner Betheurung fügt er bei: „Ja, so wird es geschehen, wenn ihr u. s. w." — *qui procul sunt*, im Hebräischen das Partic. ohne Artikel: „was sich in der Ferne befindet, wird kommen;" der Ausdruck ist ganz allgemein und aus-

nahmslos. Seine Erfüllung aber beschränkt sich nicht auf die messianische Zukunft allein. In der Anschauung des Propheten beginnt die Erfüllung schon jetzt und setzt sich ohne Unterbrechung fort, bis sie in der allgemeinen letztendlichen Rückkehr ihre Vollendung erreicht. *erit autem hoc* richtig והיה übersetzt: „und es wird geschehen, wenn u. s. w." = also wird geschehen, wenn ... Es scheint nur der Nachsatz zu fehlen. „Ein Schein allerdings, als mangele ein Schlusssatz oder Schlusssätze, wie Ewald meint, entsteht durch והיה, welches so häufig einen Nachsatz im Futurum einleitet." Hitzig. Eine bewusste Unterbrechung der Construction, wie sie Ewald (ebenso Hengstenberg) in seiner Uebersetzung andeutet: „und dann wenn ihr nur hört auf Jahve's eures Gottes Stimme ...." wäre manierirt und ganz gegen die einfache Diction unsers Propheten.

Die hier erwähnte symbolische Handlung des Propheten wurde auf die mannigfachste Art ausgedeutet. Als die im Wesentlichen gangbarste Erklärung von Seite der positiven Exegeten können wir anführen: Es soll dem Josue eine (Doppel-) Krone auf das Haupt gelegt und damit die zweifache Würde des Messias, als König und Hohepriester, dessen Vorbild Josue war, dargestellt werden.

Aber 1) diese Deutung zerstört die Einheit des Ganzen. Sie hebt aus dem Zusammenhange einen einzelnen Vorgang heraus, und lässt alles Uebrige unerklärt, ja macht es völlig unerklärbar. Die Verse 10, 14 und 15 haben mit der Idee des königlichen Priesterthumes Jesu Christi ganz und gar nichts zu thun.

2) Die ganze symbolische Handlung hat, wie sie uns vorliegt, eine Beziehung auf den Hohepriester selbst. Er wird angeredet; er wird auf den Messias verwiesen. Nach der beliebten Deutung müssten wir erwarten, dass Josue im Gegentheile den Andern vorgestellt, dass sie auf ihn und von ihm auf den Messias verwiesen würden. „Sehet, ein Mann," müssten wir lesen, nicht: „Siehe!"

Wir sagen nun gerade auf diesen letztern Umstand gestützt: Die symbolische Handlung, welche der Prophet theils wegen Josue, theils an ihm vornimmt, hat in der That und fast ausschliesslich für ihn die Bedeutung, dass er über ein bestimmtes,

einzelnes, aber höchst erfolgreiches Vorkommniss belehrt und von einer falschen Handlungsweise zurückgehalten werde. Zacharias tritt vor den Hohepriester und stellt ihn vor sich selber als Vicegerens des Messias, als dessen Stellvertreter und Abbild dar mit der Weisung, so zu handeln, wie in demselben Falle sein Vorbild, der Messias, handeln werde.'

Der Prophet wendet sich an den Hohepriester und nicht, wie man erwarten möchte, an den königlichen Sprössling Zorobabel, weil der Messias (und hierin liegt das prophetische Ferment der ganzen Mittheilung) zugleich Priester ist, und somit auch in dem, was er als Priester thut, zum Vorbilde für Josue dient.

Das Vorkommniss aber, wobei Josue in Gefahr kam, verkehrt zu handeln, und der Belehrung durch Vorhaltung seines messianischen Vorbildes bedurfte, war folgendes:

Holdai, Tobias und Idaias, angesehene Juden des Exiles, waren aus Babylon nach Jerusalem gekommen, nicht um dort zu bleiben, sondern um einen religiösen Verkehr mit den heimgekehrten Brüdern anzuknüpfen und sie durch Beiträge an Gold und Silber im Tempelbaue zu unterstützen. Die strenggesinnten (palästinensischen) Juden sahen aber zum grossen Theil in ihnen (den babylonischen) nur Abgefallene, Verräther an ihrem heiligen Glauben, und mochten sich weigern, in religiöse Gemeinschaft damit zu treten und Beiträge, als aus unreinen Händen kommend, anzunehmen. Der Hohepriester schwankte selbst und war zweifelhaft, was zu thun sei; denn die Meisten waren für die Zurückweisung, einige Wenige, wie der biedere Josias, welcher sie in sein Haus aufgenommen hatte, dagegen.

Da ergeht an den Propheten der Auftrag, Gold und Silber von diesen Männern zu nehmen, daraus zwei Diademe, eines von Gold und eines von Silber zu machen, und sie dem Hohepriester auf das Haupt zu setzen mit den Worten: „Siehe, ein Mann, Spross ist sein Name, da wird Rath des Friedens sein zwischen ihnen Beiden, d. i. zwischen den Juden hier und ihren Brüdern in der Zerstreuung. Du, Josue, bist sein Abbild, denn Priester wird er sein wie du. Handle also nach deinem Vorbilde, und stelle Eintracht und Friede zwischen

den Getrennten her, wie du deren Symbol auf deinem Haupte trägst."

Die beiden Kronen bedeuten die beiden Gemeinden, deren Sorge dem Hohepriester gleich obliege. Die Hinterlegung derselben im Heiligthume dient zum steten Denkzeichen für die Heimgekehrten, von diesen Grundsätzen einträchtigen Verkehres nicht mehr abzuweichen. Sie sind auch zugleich ein Ehrendenkmal für Holdai, Tobias, Idaias und Josias; bei Erstern wird die gute Absicht, bei Letzterm die werkthätige Bruderliebe ehrend belohnt und verewigt.

Nach dieser Annahme gewinnen wir für das Ganze Einheit und für jeden einzelnen Vorgang und Ausdruck eine befriedigende Erklärung. Wir wissen nun, warum die Rede an Josue gerichtet ist, da Aufnahme und Ausschliessung vom Hohepriester ausgeht. Wir haben für das befremdliche *inter illos duos* Vers 13 eine Lösung gefunden, weil es in der That zwei sind, zwischen denen Eintracht hergestellt wird. Wir begreifen, warum ein nicht zu verkennender Nachdruck gerade auf das „Bauen des Tempels", was nicht zunächst Sache des Hohepriesters war (IV, 9), gelegt wird, weil sich der erste und einstweilen erfolgreichste Wechselverkehr zwischen den Juden im heiligen Lande und denen in der Zerstreuung nur in einem gegenseitigen Zusammenwirken zur endlichen Herstellung des Tempels an den Tag legen konnte. Sie sollten davon ihre Brüder im Exile nicht zurückhalten, wie sie mit den Samaritanern gethan hatten. Wir kennen die Absicht der Aufbewahrung beider Kronen (der Doppel-Gemeinde Israels) im Tempel. Ausser dem schon Angeführten werden durch diese Hinterlegung die Weihgeschenke der auswärtigen Juden als Gott wohlgefällige Gaben erklärt und alle Bedenken gegen ihre Annahme und Verwendung gehoben.

Der Vorgang selbst fiel wahrscheinlich mit dem Eintreffen der Erlaubniss zur Fortsetzung des Tempelbaues (Esra VI, 7) zusammen. Die Juden im Exile drückten ihre Theilnahme und Freude darüber durch Geschenke und eine Gesandtschaft aus, welche zugleich einen näheren, religiösen Wechselverkehr ermitteln sollte.

Cap. VII.

v. 1. Zwischen der Zeitbestimmung dieses Capitels und der I, 7 liegen fast zwei Jahre, vom Februar 519 bis Dezember 518. Der neunte Monat (Caslev) = Dezember unserer Monatszählung. Während dieser zwei Jahre war die Erlaubniss zur Fortsetzung des Tempelbaues eingetroffen und das Werk so weit vorangeschritten, dass man seiner sichern und baldigen Vollendung entgegensah.

v. 2. Der Mittheilung des göttlichen Wortes schickt Zacharias die geschichtliche Veranlassung voraus. *et miserunt* ist somit epexegetisch: „nemlich es schickten u. s. w." Hieronymus hat בית אל als Appell. („Haus Gottes") und שראצרי als Subj. zu ישלח gelesen; eben so Arnheim: „Und es sandten in das Gotteshaus Scharezer und Regem Melech und seine Leute." Gewöhnlich aber nimmt man בית אל als Subj. in der Bedeutung des *nom. propr.*: „und es sandte Bethel den Scharezer u. s. w." בית אל kommt sonst nicht vom „Hause Gottes" vor, auch folgt unmittelbar darauf vom Tempel der Ausdruck בית יי. Bethel wurde in der Zeit nach dem Exile (Esr. II, 28. Neh. VII, 32) von Benjaminiten bewohnt. Am Sinne ändert keine Uebersetzung des mit scheinbar auffallender Nachlässigkeit hingeschriebenen hebräischen Satzes. Immer haben wir eine feierliche Gesandtschaft vor uns, welche „den Herrn anflehen", und den Priestern eine wichtige Angelegenheit vortragen sollte, komme nun diese Abordnung von Bethel oder einem andern Orte her, denn Sarazar und Rogommelech scheinen auch im Sinne des heil. Hieronymus keine Einwohner von Jerusalem gewesen zu sein. Wenn es heisst: sie kamen, den Herrn anzuflehen, so haben wir dabei an Gebethe und Opfergaben zu denken. Wir müssen diess allerdings in Verbindung mit der Anfrage, welche zugleich an die Priester gestellt wurde, bringen, aber nicht in dem Sinne, wie so oft geschieht, als ob sie eine ihnen günstige Antwort dadurch zu erlangen trachteten, sondern um versichert zu sein, dass die Antwort von Gott komme, laute sie so oder anders. Jenes „Anflehen" hatte den Zweck, Gott um Erleuchtung zu bitten und als feierliches Zeugniss zu dienen, dass ihnen die Antwort der Priester und Propheten als göttlicher

Entscheid gelte. Die Frage galt wegen der Fasten, aber zunächst nur wegen Eines Fasttages, im fünften Monate. Die Juden feierten damals (vergl. unten VIII, 19) vier ausserordentliche Fasttage: im vierten Monat (17. Thammuz) zum Andenken an die Eroberung Jerusalems, im fünften Monat (9. Ab) zur Erinnerung an die Niederbrennung des Tempels und die völlige Zerstörung der Stadt; im siebenten Monat (4. Tisri) wegen der Ermordung des Gedalja, im zehnten Monate (12. Tebet) zum Gedächtnisse an den Beginn der Belagerung der Stadt durch die Chaldäer. So wenig dachte die Gesandtschaft an eine Aufhebung all dieser Fastenzeiten, dass sie, im neunten Monate nach Jerusalem kommend, nicht gleich den nächsten Fasttag (am 12. Tebet, d. i. der zehnte Monat) nannte, sondern nur den Einen, zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels eingesetzt, hervorhob, und so schüchtern brachte sie ihre Frage vor, dass sie den Herrn zuvor „inständig um Erleuchtung und Vergebung anflehte", wenn sie etwa schon in der Anfrage sich versündigt hätte. Hieronymus hat חִלָּה ganz richtig und entsprechend mit *deprecari* (flehentlich bitten, inständig anrufen) übersetzt, vergl. Meier, Wurzelwörterb. S. 99, und Hengstenberg zu Ps. XLV, 13. חָלָה heisst schwach sein, im Piel: schwach (weich) machen, die Redensart חִלָּה פָנִים „das Angesicht schwach (weich) machen," d. i. erweichen, Gott flehentlich anrufen, dass er sich nicht hart bezeigt. Alle andern Ueberss., z. B. *quaerere gratiam* (Maurer), begütigen (Hitzig), freundlich machen (Umbreit), sind in so ferne weniger richtig, als sie von der Ansicht ausgehen, חִלָּה habe den Zweck gehabt, sich eine günstige Antwort zu erbitten, während es nur die grosse Schüchternheit bezeichnet, mit der sie ihre Anfrage vorbrachten. — שַׂרְאֶצֶר, d. i. Fürst des Feuers, רֶגֶם מֶלֶךְ, d. i. Freund des Königs. *viri qui etc.* = *socii*, Genossen, Umgebung, auch im Sinne begleitender Dienerschaft.

v. 3. *Ut dicerent* regiert von *ad deprecandum;* sie sollten den Herrn anflehen, um die Priester befragen zu können. „Priester und Propheten," d. i. Alle, von denen diese Verordnungen ausgingen. Zu Fasten fordern Propheten wie Priester auf, Joel I, 14. Damals insbesondere wurde nichts unternommen, ehe man die Propheten (Zacharias und Aggäus) befragt hatte. *flere*,

weinen, wehklagen; Tage der Trauer wurden mit lautem Wehklagen begangen. *sanctificare se, i. e. jejunare;* Hieronymus: *Considerandum, quod fletus atque jejunium sanctificatio dicitur. Unde et in Joel praeceptum est sacerdotibus ut sanctificent jejunium.* Der Inf. הִנָּזֵר von Hieronymus frei umschrieben: *vel sanctificare me debeo*, genauer und kürzer: *num flebo separando me?* der Inf. dient zur nähern Bestimmung der Art und Weise, worin die Trauer bestand. נזר absondern, Niph. sich absondern, von einer Sache: sich enthalten. *sanctificare* drückt die Wirkung für die Ursache aus: sich heiligen (Gott wohlgefällig machen) durch Enthaltung. Der Fragende spricht in seinem Namen, weil er zugleich mit zu den Betheiligten gehört. Der Fasttag im fünften Monat fiel auf den zehnten zum Andenken an die Verbrennung des Tempels, nachdem die Stadt schon einen Monat zuvor erobert worden. Jer. LII, 12—14. — Verbinde *jam* mit *multis*, „wie ich gethan schon viele (= so viele, *quot*) Jahre;" zu כַּמֶּה vergl. die Lexx. *s. v.* מָה.

vv. 5 und 6. Die Antwort gibt Gott durch Zacharias. Sie ist an das ganze Volk gerichtet, weil diese Angelegenheit auch das ganze Volk beschäftigt. Ihr Verständniss macht keine Schwierigkeit, wenn wir den vorigen Vers richtig erklärt haben. Mit grosser Schüchternheit hatte die Gesandtschaft, mit der das ganze Volk übereinstimmte, ihre Frage vorgetragen. So gross die Freude über den Bau des Tempels und dessen nahe Vollendung war, man getraute sich nicht, dieselbe öffentlich durch Abrogirung des Fasttages auszudrücken, weil man sein wahres und erstes Motiv verkannte. Alle Zweifel und Ungewissheit, ob er beizubehalten oder aufzugeben sei, hebt die Antwort Gottes durch Darlegung des wahren Motives von Fasten wie Festen, das in der Seelenstimmung des Menschen liegt. Wenn ihre Stimmung freudig und vertrauensvoll ist, wie sie es sein darf und soll, dann fällt auch das Motiv zu fasten weg. Sie haben dabei gar keine andere Rücksicht als die auf sich selbst zu nehmen, denn Gott verlangt von ihnen nicht Fasten, sondern die Haltung seiner Gebothe. Dafür liegt der Grund in ihm, für das Fasten in ihnen. Die Antwort enthält keinen Vorwurf, sondern in Form einer Frage die einfachste und eindringlichste Belehrung: Habt ihr mir gefastet, d. h. war ich, mein Geboth,

Grund eures Fastens, oder habt ihr euch gefastet? Wenn Letzteres, nun so handelt nach der Stimmung eures Innern! — *cum* nicht conditional, sondern als Zeitpartikel „da", weil sie wirklich bisher gefastet haben. „Im siebenten Monate," vergl. Vers 3. Jer. XLI, 2. 2 Kön. XXV, 25. „Diese siebenzig Jahre," von der Zerstörung des Tempels und der Ermordung des Gedalja 587 (dieses Jahr mit eingerechnet) bis auf den Dezember im vierten Jahre des Königes Darius 518, waren gerade volle 70 Jahre verflossen. Dem Fasten gegenüber steht „Essen und Trinken", wie der Trauer die Freude. Es ist hier jeder öffentliche Ausdruck der Freude gemeint, die der Mensch gerne in freudigen, gesellschaftlichen Mahlen kund gibt, also nicht das gewöhnliche, alltägliche Essen, das wohl zu hungern, aber nicht zu fasten einen Gegensatz bildet. — Zu צַמְתֻּנִי *jejunastis mihi* vergl. Gesen., kl. Grammat. §. 119, 4. Ewald §. 305. *b.* Job XXXI, 18; XL, 22. Is. XLIV, 21 u. s. w.

v. 7. Nichts liegt näher, als dass es Gott bei der blossen Antwort nicht bewenden lasse. Er knüpft daran weitere Belehrungen und Unterweisungen, um ihnen vor Allem das an's Herz zu legen, was allzeit, vordem wie jetzt, sein Wille gewesen. Es wäre verkehrt, in dem Folgenden gleichsam eine Predigt gegen das Fasten, wie so gerne geschieht, zu sehen. Man kann das Eine thun, ohne das Andere zu unterlassen. Die Heiligen des Alten wie des Neuen Bundes zeigen, dass die Beobachtung der göttlichen Gebothe keinem Fasten im Wege stehe, wenn die Beweggründe zum Fasten gegeben sind. Ferner will der Prophet dem Volke in seiner Ermahnungsrede nicht etwa Vorwürfe machen, dass sie über dem Fasten das Wichtigere vergessen hätten, denn er redet zunächst von ihren Vorfahren. In diesem Rückblicke liegt vielmehr etwas Ermunterndes, wenn auch zugleich Warnendes. Die Heimgekehrten meinten, dass Gott jetzt, da er sich seines Volkes zum zweitenmale erbarmt hatte, ganz ausserordentliche Dinge verlange. Mit dem gewöhnlichen Grade der Beobachtung seiner Gebothe könnte er nicht mehr zufrieden gestellt werden, wie in den alten Zeiten. Gegen diese Verirrung der Aengstlichkeit, welche leider den Grund zur spätern pharisäischen Heuchelei bildete, spricht sich der Prophet mit der tröstlichen Versicherung aus: Betrachtet, was Gott damals von euren

Vätern gefordert hat: er verlangt jetzt nicht mehr. Indirekt lag darin freilich auch zugleich eine Antwort auf ihre Anfrage wegen des Fastens, weil sie allerdings diess zu den ausserordentlichen Mitteln rechneten, welche Gott jetzt verlange, ohne die man ihm jetzt nicht gefalle. „Sind nicht die Worte" gehört zu Vers 9: Richtet in Gerechtigkeit u. s. w. Zacharias unterbricht sich, indem er anführt, wann Gott das ausgesprochen habe, was er durch ihn wiederholt, und fängt dann in seiner Art wieder mit *factum est verbum Dom.* an, als ob er's vergessen hätte, dass er sie so eben als Worte Gottes einleitete. *opulenta*, reich, wohlhabend = glücklich, שלו ruhig, zufrieden, glücklich. *in circuitu*, *ad Austrum*, *in campestribus* sind die drei Distrikte, in welche das vorexilische Reich Juda zerfiel. Der südliche Theil hiess immer schon הנגב (*Auster*, Südland), ebenso die westliche Abdachung dem Meere zu השפלה (Niederland, Niederung); ob das nordöstliche Hochland geradezu סביבות (d. i. Kreis, Umgebungen *sc.* von Jerusalem) hiess, oder ob dieser Name hier nur vom Propheten gegenüber der Niederung und dem Südland gebraucht sei, kann ich nicht entscheiden. — את־הדברים hat Hieronymus geradezu als Nom. gelesen; zu את vergl. Agg. II, 5. Ewald übersetzt: „(Kennt ihr) die Worte nicht?" Aehnlich Maurer und Hitzig; dagegen Arnheim: „Sind es nicht die Worte?" ganz wie Hieronymus mit den LXX und dem Syrer. Hieronymus bezog *urbes* zu *ad Austrum* und *in campestribus* von *in circuitu ejus* herab, wesshalb er auch *ipsa* einschaltete; das Hebräische heisst: „und ihre Städte rings um sie her, und das Südland und die Niederung."

vv. 9 und 10. Zu diesen Ermahnungen vergleiche Is. I, 17. Jer. VII, 5, 6; XIV, 13. Os. XII, 6. Ezech. XVIII, 8. Mich. VI, 8 u. s. w. *judicium verum*, wörtlich: „Gericht der Wahrheit (Wahrhaftigkeit, אמת);" ein wahres Gericht ist nur das gerechte. Zu *calumniari* siehe Os. V, 11. Mich. II, 2. *et malum vir fratri* genauer nach dem Hebräischen: *et malum fratris sui vir.* Zum *stat. constr.* רעת, der von seinem *nom. reg.* אחיו getrennt ist, vergl. Gesen., kl. Grammat. §. 314. 3. Anm. Ewald §. 289. *c.*

v. 11. *Et noluerunt* = *sed noluerunt*, aber auch *et* passt, weil es die Erzählung fortführt. *averterunt*, ein Schreibfehler

für *verterunt* (ויתנו), wie Hieronymus im Commentare wirklich hat. Die Aenderung in *averterunt* lag nahe, da es dem Sinne entsprechender schien: „sie wandten ab (ihre) widerspänstige Schulter“ *sc.* vom Joche, das sie tragen sollten. *verterunt* heisst: sie wandten her (kehrten her) eine widerspänstige Schulter (Nacken). *scapula* vom Menschen wird auch im weitern Sinne gebraucht: Rücken, Nacken. *recedens* סררת von סור weichen, zurückgehen, סרר widerspänstig, zügellos sein; über das Etymon סור, סרר, זר, צר vergl. Fürst, *Concord. s. v.* זור fol. 350. Das Bild ist von dem Rinde hergenommen, das sich gegen das Joch sträubt, kein Joch auf seinem Nacken duldet, Os. IV, 16. Zu *aures aggravaverunt* s. Is. VI, 10, כבד (schwer sein) steht von der Zunge (2 Mos. IV, 10), von den Augen (1 Mos. XLVIII, 10), vom Gehöre und vom Herzen (2 Mos. VII, 14; IX, 7). Die Ohren werden schwer und dadurch unempfindlich für das Wort gemacht.

v. 12. Die Vergleichungspartikel *ut* fehlt im Hebräischen; dort heisst es noch stärker: „und sie machten ihr Herz zu einem Diamant.“ Ein Herz von Stein (gegenüber dem Herzen von Fleisch), d. i. ein unempfängliches, gefühlloses Herz, verstockt, verhärtet in seiner Untreue, vergl. die schöne Stelle Ezech. XI, 19; XXXVI, 26. Der bildliche Ausdruck „Herz von Stein“ findet sich nur bei Ezechiel und scheint von unserm Propheten aus ihm entlehnt. *legem et verba* gehört zusammen und umfasst jede Art der prophetischen Mittheilung, bestehe sie in Gebothen (Forderungen Gottes), oder in Worten (Drohungen, Warnungen und Verheissungen). *mittere* שלח steht auch Is. IX, 8 und Ps. CVII, 20 vom „Worte (*verbum*).“ *in spiritu per prophetas*, „in (mit), mittels seines Geistes durch die Propheten.“ Gott spricht zu den Propheten durch seinen Geist; der göttliche Geist verkehrt mit dem Menschengeiste. Die Propheten sind „voll des göttlichen Geistes“, Mich. III, 8; der Herr „legt auf sie seinen Geist“, Is. XLII, 1; über ihnen „ist der Geist des Herrn“, ebend. LXI, 1, insbes. XI, 2 u. s. w.

v. 13. Der Prophet hatte (Vers 9) trotz seines *haec ait Dom.* nicht in direkten Worten Gottes fortgefahren; hier aber theilt er die unmittelbaren Worte des Herrn selbst mit, und zwar so, dass sie unerwartet und die Construction unterbrechend,

plötzlich im Nachsatze eintreten. Statt: „und es geschah: wie er gerufen und sie nicht gehört, so riefen (da sein Zorn entbrannt war) sie und hörte er nicht," heisst es: „und es geschah, wie .... so — mögen sie rufen und ich werde nicht hören, spricht der Herr."

v. 14. „Reiche, welche sie nicht kennen" = fremde, barbarische Reiche und Länder, vergl. die Grundstelle Deut. XXVIII, 33. *ab eis* (אחריהם) veranlasst durch *desolata:* „verlassen wurde das Land von ihnen," besser nach dem Hebräischen: „öde ward das Land hinter ihnen." *eo quod*, „darum, dass Keiner wäre," so viel als *ne esset*, „damit nicht Einer wäre;" מן in מעבר hat Hieronymus (wie oben Vers 11 משמוע mit *ne*) durch *eo quod* gegeben. „Niemand geht hin (*transiens*) und her (*revertens*)," d. i. durchwandert das Land, 2 Mos. XXXII, 27: „Leget Jeglicher sein Schwert an die Hüfte, gehet hin und her von Thor zu Thor im Lager." „Und sie machten," die Juden selbst (*ab eis*); Hitzig bemerkt gut: „Was die nothwendige Folge ihres Thuns war, wird ihnen billig als ihre eigene That angerechnet." Andere nehmen *posuerunt* (וישימו) impersonell: „und man machte." *terra desiderabilis*, wörtlich nach dem Hebräischen „Land des Verlangens (vergl. zu חמדה Agg. II, 8)", d. i. ein kostbares (Os. XIII, 15), herrliches Land, 5 Mos. VIII, 7 flgde.

Cap. VIII.

v. 1. Während bisher die Erwiederung, strenge genommen, nur dahin lautete, dass Gott ihr Fasten nicht fordere, und sie dabei zugleich daran erinnert wurden, was Gott fordere, folgt nun die direkte Antwort: sie sollten nach dem, was der Herr von nun an für sie thun werde, nicht bloss aus dem Einen, sondern aus allen eingeführten Fasttagen Festtage (Freudenfeste) machen. Im Hinblicke auf die nahen, kommenden, herrlichen Segnungen könnten sie ausrufen: O glückliches Unglück, das so gesegnete Folgen hat! *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!*

vv. 2 und 3. Vergl. I, 14—16. *indignatio*, Unwillen wider die Dränger und Feinde Sions. *urbs veritatis*, „Stadt der Treue

(*veritas*, Wahrhaftigkeit)," vergl. Is. I, 21, wo „Treue" durch den Gegensatz: „wie ist zur Hure geworden die (sonst) treue Stadt," erklärt wird. Jerusalem wird ein treues, heiliges Ehegemahl des Herrn sein und diesen Ehrennamen führen, wie der Herr denselben Namen „der Treue, Wahrhafte" hat, 5 Mos. VII, 9. Is. XLIX, 7 u. s. w. *mons sanctificatus* = *sanctus*, *mons sanctitatis*, vergl. Joel III, 17. Is. XXIX, 20, 21; LII, 1.

v. 4. Die erste Verheissung Gottes (Vers 2 und 3) bezeichnet die Umwandlung und den Zustand des neuen Jerusalems: Sion wird der Berg des Herrn, weil er darin wohnet, und der Berg der Heiligkeit, weil alles Unheilige entfernt ist, genannt werden. Die zweite Verheissung (Vers 4 und 5) enthält die Folgen eines solchen Zustandes: ein langes, ruhiges, glückliches Leben. Greise, die auf den Strassen vor ihren Häusern sitzen, um sie her spielende Kinder, sind ein liebliches Bild des Friedens und ungestörten Glückes. — *adhuc*, noch, nochmal, wie in den alten Zeiten, wie in den Tagen David's und Salomo's; ihre Zeit gilt immer als Vorbild der messianischen. *habitabunt* (ישׁבו) = *sedebunt; plateae*, die öffentlichen Plätze, wo man sich gerne versammelt. *et viri* steht nicht parallel zu *senes et anus*, sondern ist der Gen. von *baculus* regiert: „des Mannes Stab" = eines Jeglichen Stab, *vir* = *unusquisque*. Das Pron. „ein Jeder, Jeglicher" drückt der Hebräer mit איש und darauffolgendem Suff. aus. Zum ganzen Verse vergl. Is. LXV, 20, 23: „Fürder wird dort nicht mehr sein ein Säugling weniger Tage, noch ein Greis, der seine Tage nicht voll machte. Wie die Tage der Bäume werden die Tage meines Volkes sein u. s. w."

v. 5. Die Stadt wird voll von Kindern sein; Kindersegen ist immer eine der grössten Segnungen, welche das Glück der Familien im Oriente gründen; dazu bildet Fülle der Einwohner eine stehende, sich überall wiederholende messianische Verheissung: „Da werden in deine Ohren sagen die Söhne deiner Wittwenschaft: Zu enge ist mir der Ort, mach' Raum, dass ich wohne," Is. XLIX, 20. „Spielend" (*ludentes*) schön gegenüber dem ruhigen Sitzen (Wohnen) der Greise, welche ihren Enkeln im dritten und vierten Geschlechte zusehen.

v. 6. Die dritte Verheissung hebt alle Bedenken; denn mag solches in ihren Augen schwer und unmöglich sein, bei Gott

ist nichts schwer, nichts unmöglich; „er spricht und es geschieht." Schliesset nicht von jetzt auf die Zukunft. Ganz neue Zeiten werden in „jenen Tagen" beginnen, da man Jerusalem die treue Stadt nennen wird. Der Ausdruck „in jenen Tagen *(in diebus illis)*" bezieht sich auf die Zeit, da Jerusalem ausgebaut sein und Vers 3 in Erfüllung gehen wird. Wenn es alsdann dem Reste dieses Volkes (den wenigen Heimgekehrten) noch schwer dünkt, wie alles das (Vers 4 und 5) in Erfüllung gehen könne, so mögen sie bedenken, dass mir nichts schwer ist. Gott redet von einem Zustande, der erst eintreten soll, also allerdings von etwas Zukünftigem, daher *videbitur*, aber so, dass Israel schon am Vorabende dieser Zukunft steht. Alle Einleitungen zu ihrer Verwirklichung sind schon getroffen.

v. 7. Die vierte Verheissung bildet eine Ergänzung zur zweiten, indem sie die Art und Weise angibt, wie der Herr Jerusalem mit Einwohnern erfüllen werde. Zugleich schliesst sie sich an die dritte Verheissung und hebt beispielsweise gleich eine Schwierigkeit hervor, die sich dem kleinen Reste entgegen zu stellen drohte: „Wie sollen wir Wenige erstarken, uns erholen, zu einer Selbstständigkeit und Bedeutung kommen?" Ich werde, verheisst Gott, ganz Israel wieder zusammenbringen, vergl. Mich. VI, 10. Isaias allenthalben in seinen Orakeln, besonders XLIII, 5, 6: „Vom Morgen will ich deinen Samen herführen, und vom Abende dich auflesen. Ich werde zum Norden sprechen: Gib her! und zum Mittag: Halte nicht zurück!" *liberabo*, „ich werde erretten, frei machen," dadurch, dass ich sie herbeiführe (herausbringe), vergl. *adducam* von Vers 8. Noch halten sie die Länder des Morgens und Abends zurück; der Herr ruft: Gib her, halte nicht zurück! und macht sein Volk frei.

v. 8. „Sie werden mir sein zum Volke," vergl. Os. I, 10, 11; II, 19, 20. Jer. XXX, 22. *in veritate* = *in fide*, wie Os. II, 20; „in Treue und Gerechtigkeit" bezieht sich aber nicht bloss auf Gott, sondern auch zugleich auf das Volk. Von ihm in der messianischen Zukunft heisst es wie von David: „Du hast erwiedert deinem Knechte David grosse Huld, sowie er wandelte vor dir in Wahrheit und Gerechtigkeit," 1 Kön. III, 6.

v. 9. Die fünfte Verheissung hebt alle Furcht und Besorgniss wegen der Gegenwart: Habet guten Muth, von nun an kommen andere Zeiten. Schliesset von der Gegenwart nicht auf die Zukunft und vertrauet dem prophetischen Worte der Tröstung und Verheissung, wie ihr es von dem Tage an, da ihr auf ein Neues am Tempel Hand anlegtet, hörtet. — *confortentur*, „erstarken sollen (d. i. lasset erstarken) eure Hände" nicht bloss zum rüstigen Fortbau am Tempel, sondern auch zur muthigen Unternehmung jedes guten Werkes, all ihrer Arbeit. Wer muthig an sein Tagewerk geht, ist guten Muthes, darum heisst *confortentur manus vestrae* geradezu so viel als *estote forti animo*, „seid guten Muthes!" vergl. Gesen. *thesaur.* s. v. חזק f. 462. „In diesen Tagen" erhält seine nähere Bestimmung von *in die qua fundata est etc.*, was sich auf den zweiten Angriff des Tempelbaues im zweiten Jahre des Königs Darius zufolge der Mahnungen des Aggäus und Zacharias bezieht. Von da an lauteten die prophetischen Worte nur tröstlich und verheissend, vergl. Agg. II, 19—24 und alle Visionen des Zacharias selbst.

v. 10. *Siquidem*, „wenn auch (concedirt etwas)" das und das stattfand, wie es unser Vers selbst noch im Detail angibt: von nun an (Vers 11. nunc autem) werden andere Zustände eintreten. כי conditional, = גם כי „wenn auch", *etsi, siquidem, licet* vergl. 2 Mos. XIII, 17. Gesen. *thesaur.* II, 680. „Von jenen Tagen," die oben Vers 9 bezeichneten Tage: *in diebus his*, vom zweiten Jahre des Darius bis auf den gegenwärtigen Augenblick. „Lohn der Menschen und der Thiere" sc. für ihre Arbeit; kein Lohn ist da, wo sich Menschen und Thiere ohne Erfolg abmühen, wie es in Missjahren eintritt, von denen die Israeliten bis dahin heimgesucht waren, vgl. Agg. I, 6, 11. II, 17, 18. Der Arbeiter hatte keinen Lohn, der Wanderer (der Hin- und Hergehende) keine Sicherheit *(pax)* vor Bedrängniss, d. i. vor Drängern (Feinden, Wegelagerern). Die öffentliche Sicherheit war gefährdet theils durch die feindliche Gesinnung der Nachbarn, besonders der Samaritaner, theils durch wilde Thiere, welche in der langen Zeit der Entvölkerung überhandnahmen, theils durch die allgemeine Verwirrung, in welche gerade die rings um Juda gelegenen Völker durch den wahnsinnigen Zug des Cambyses wider Aegypten gebracht wurden. Freibeuter ergossen sich über alle diese schwer heimgesuchten

Länder, die Geplünderten plünderten wieder Andere, es galt nur mehr das Recht des Stärkern und buchstäblich erfüllte sich, wie es in unserm Vers heisst: „und ich liess los alle Menschen, den Einen wider den Andern.“ *dimisi* (שלח) = *misi*, „ich schickte (reizte)“ die Menschen wider einander zu ihrer gegenseitigen Züchtigung.

v. 12. *Semen pacis*, „Saat des Friedens,“ allerdings nicht schlechthin = *semen erit tutum*, sondern vielmehr *semen erit semen pacis*: „die Saat (der Same) wird eine Saat des Friedens sein,“ eine Saat, die Friede, Heil, Segen zur Folge hat. Saat des Friedens heisst jene, welche in Friede eingebracht, in Friede genossen wird und somit Frieden (Heil, Ruhe) bringt. Andere verbinden זרע השלום als Apposition mit הגפן „die Saat des Friedens, der Weinstock“, Hieronymus hat es getrennt, was einfacher ist, denn der Weinstock heisst nirgends „Saat (Same, זרע auch im weitern Sinne Gewächs) des Friedens“; die von Hitzig citirte Stelle Is. LXV, 8 passt nicht hieher. In wie ferne die Saat eine Saat des Friedens sein werde, folgt zum Theil in einzelnen Beispielen: „der Weinstock gibt seine Frucht und die Erde ihren Ertrag.“ *germen* = *fructus*, Erzeugniss, vergl. *germina cara maris*, Claud. „Ich lasse sie all das (*sc.* was die Erde hervorbringt) besitzen“ und geniessen, vergl. Is. LXV, 21, 22: „Sie werden Häuser bauen und sie bewohnen, Reben pflanzen und ihre Frucht essen. Nicht werden sie bauen, und ein Anderer wohnen, nicht werden sie pflanzen und ein Anderer essen.“

v. 13. „Unter den Heiden“ gehört zu Segen, wie zu Fluch, und der Sinn des Verses ist: Wie sie unter den Heiden zum Beispiele des Fluches dienten, so werden sie unter ihnen von nun an ein Beispiel, das Ideal aller Segnungen sein. Diente Israel in seinem tiefen Elende zur Fluchformel, so von nun an zur Segensformel. Zum Segenswunsche vergl. 1 Mos. XLVIII, 20: „In dir wird segnen Israel (das Volk), sagend: Es mache dich Gott wie Ephraim und Manasse.“ Zur Fluchformel: „Es mache dich der Herr wie den Zedekias und Echab, die der König von Babel im Feuer verbrannt hat.“ — „Also will ich euch erretten,“ d. i. in demselben Maasse als ich euch verdarb und verfluchte. So eklatant damals meine Rache an den Tag trat, soll sich jetzt meine Erbarmung und Gnade offenbaren.

v. 14. Weil Alles daran lag, dass im Volke ein unerschütterliches Vertrauen auf eine bessere Zukunft erweckt und erhalten werde, so wiederholt der Herr nochmal seine Verheissung des Segens. „Ich erbarmte mich nicht," d. i. ich hatte kein Mitleid, ich liess mich durch mein Erbarmen nicht zurückhalten, euch zu züchtigen, wie ich beschlossen.

v. 15. „So dachte ich wieder," so beschloss ich nochmal; der jetzige Beschluss ist dem vorigen gerade entgegengesetzt, was seinen Inhalt, aber ganz gleich, was seine Energie betrifft. Wie ihn zuvor seine Erbarmung an der Strafe nicht hinderte, so wird jetzt nichts (keine Forderung der Strenge und Gerechtigkeit) seine Segnungen aufhalten. — *conversus* s. V, 1.

v. 16. Alle diese Verheissungen knüpfen sich freilich an die ewig unabänderliche Bedingung, dass Israel Gottes Gebothe halte, das Böse meide, *veritatem judicate* = *judicium veritatis judicate*, wie *judicium pacis*. Der Acc. *judicium* ist der bekannte *acc. adverbii*, wo das *nom. abstr.* im Sinne eines Adverbiums beigefügt wird, also: richtet nach den Grundsätzen der Wahrheit und des Friedens, richtet wahr und friedfertig. Wahrheit sei der ewig feststehende Grund sowie das Ziel jedes Gerichtes. „Gericht des Friedens" heisst jenes Gericht, in dem Friede und Eintracht angestrebt wird. Hieronymus treffend: *Hoc est judicium pacis, ut propositum judex habeat pacificare discordes.*

v. 17. „Liebet nicht" eine Litotes für: hasset, verabscheuet. Diesem „liebet nicht" steht malerisch gegenüber: „all diess hasse ich." Israel als Volk Gottes kann das nicht lieben wollen, was Gott hasset. Zu את כל אשר vergl. Ewald: „Am Schlusse wollte er sagen: alles dieses (Accusativ) hasse ich, aber mitten im Strome dieses Satzes greift die gedehntere, lebhaftere Zertheilung des Satzes durch die relative Wendung ein;" vergl. indess zu את Agg. II, 5. אשר fehlt in mehreren Handschriften; aber als Correctur, und nicht, wie Maurer meint, ursprünglich, als wäre es hier *casu sinistro* eingeschaltet worden.

v. 19. Wenn all' diese Verheissungen in Erfüllung gehen, dann ergibt sich die Folgerung von selbst, dass aus den bisherigen Fasttagen Festtage gemacht werden. Denn eben diese Tage, welche sie bisher an strenge Heimsuchungen erinnerten, werden von da die Gedenktage der grössten Segnungen sein, vergl.

Vers 1. Ueber die vier Fasttage vergl. VII, 2; zur Ermahnung *veritatem et pacem diligite* vergl. Vers 16 und VII, 9.

v. 20. Nach der Auffassung des heil. Hieronymus schliesst sich dieser Vers enge dem vorigen an: „Diese Festtage werden gefeiert werden, bis dass kommen Heiden *(populi)* und wohnen in vielen Städten.“ *usquequo* (bis dass) nicht im ausschliesslichen Sinne genommen, sondern *inclusive* wie das Neutestamentliche *ἕως οὗ* Matth. I, 25. Mitten in Israel werden dann Heiden (Völker, *populi*) wohnen, angezogen von den Segnungen, die aller Welt sichtbar über Juda ausgegossen sind. *Jejunium quarti, et quinti, et septimi, et decimi mensis in solemnitates optimas commutabitur: in tantum ut civitates Judaeae quae prius desertae erant, frequenti habitatore celebrentur.* Hieronymus. Somit drückt *usquequo* zugleich die Folge von Vers 19 aus: *jejunium erit domui Juda in gaudium . . . ita ut veniant populi.* Hieronymus las aber עַד אֲשֶׁר statt des masorethischen עד אשר und יֵשְׁבוּ statt וְיֹשְׁבֵי. Indess haben schon die LXX mit den Masorethen gelesen, und ihre Lesart empfiehlt sich dadurch, dass sie selbstständig einen Satz beginnt, während man nach Hieronymus den Vordersatz aus Vers 19 ergänzen muss: „Das spricht der Herr: So wird geschehen, bis dass u. s. w.“ — עד אשר = noch, noch ist's dass, wiederum, vergl. Fürst Handwörterb. S. 158.

v. 21. Zum Sinne vergl. Mich. IV, 1, 2; zu *deprecari* oben VII, 2; zu *quaerere Deum* Am. V, 4, 5. Soph. II, 3.

v. 23. Auch hier hat Hieronymus wie Vers 20 den Zwischensatz: *haec dicit Dominus* ganz ignorirt und *in diebus illis* unmittelbar auf *venient populi multi* zurückbezogen: „Kommen werden viele Völker in jenen Tagen, da zehn Männer den Saum Eines Juden ergreifen werden u. s. w.“ Das Ganze enthält eine ausserordentlich lebhafte Schilderung der Sehnsucht, welche alle Völker nach dem messianischen Heile, nach dem Himmelreiche ergreifen wird. Zur Sache vergl. Is. XLV, 14, 15. Matth. IX, 37. — Hieronymus hat אשר als Relativum gelesen, daher seine Uebersetzung *in diebus illis, in quibus;* jetzt übersetzt man: „in jenen Tagen, (wird sein) dass u. s. w.“ *apprehendent* das erstemal ohne Object: „zehn Menschen langen, und sie langen nach dem Saume u. s. w.;“ ähnlich ist die Wiederholung des Verbums VI, 10, 11: *sume . . . et sumes.*

Cap. IX.

v. 1. Zu *onus* (משא) vergl. Nah. I, 1. Der Prophet scheint משא gerade wegen seines Doppelsinnes gewählt und nach dem parallelen מנחה *(requies)* die Bedeutung „Last" betont zu haben. Die Last liegt (ruht) auf u. s. w. Somit passen beide Ausdrücke gut zusammen: „Last des Wortes des Herrn über dem Lande Hadrach und Damaskus, dessen Wohnstätte." Der Name *Hadrach* (חַדְרָךְ) kommt im alten Testamente nicht mehr vor. Schon die Alten haben den Namen symbolisch aufgefasst; vergl. Hieronymus: ***Assumtio verbi Domini, acuti in peccatores, mollis in justos: Adrach quippe hoc resonat, ex duobus integris nomen compositum: Ad acutum, Rach molle tenerumque significans.*** Die symbolische Deutung bei einer so einfachen Zusammensetzung lag nahe und drängte sich um so mehr auf, als auch sonst alle alten Nachrichten von einem Lande Hadrach nichts wissen. Hengstenberg hat die symbolische Bedeutung Starkschwach beibehalten und Persien darunter verstanden, was wegen der engen Verbindung Hadrach's mit Damaskus sicher falsch ist. Was hat das ferne Persien mit Damaskus zu thun, und wer hätte bei diesem Namen an Persien unter Umständen, wo der Prophet nur von der nächsten Umgebung Judäa's redet, denken können? Diese sprechen dafür, dass Hadrach Syrien selbst mit der Hauptstadt Damaskus oder wenigstens eine nahe bei Judäa gelegene Landschaft bezeichne. Ich glaube nicht, dass der Prophet diesen Namen für das Land erst gemacht, wie Umbreit meint, sondern dass er ihn schon vorgefunden, wegen der naheliegenden symbolischen Deutung aber gewählt und einem andern, geläufigeren (etwa Aram u. s. w.) vorgezogen habe. Solche Anspielungen und ironische Calembourg's lieben die Propheten, vergl. Hab. II, 6. Syrien konnte seiner Lage nach den Namen חדרך von خَدَرَ *solum depressum* (abschüssig, abfallend, in Rücksicht auf den nahen, hohen und steilen Antilibanon) mit dem oft vorkommenden Flexionsbuchstaben ךְ haben, vergl. *Schadrach* שדרך Gesen. *thesaur.* III, f. 1368. נסרך *(Nisroch),* מרדך *(Merodach)* Gesen. *thesaur.* II, f. 818. Ueber die verschiedenen Versuche חדרך zu erklären s. Gesen.

thesaur .*s. v.* חדרך, Hengstenberg, Christologie II, 92; Maurer und die neueien Commentare überhaupt. Hieronymus hat ודמשק genau mit חדרך verbunden: *terra Hadrach et Damasci*, und mit Recht, indem nach der gewöhnlichen Uebersetzung: *et Damascus est requies ejus* das Prädicat מנחתו voranstehen würde. Das Pronomen *ejus* bezieht sich auf *verbum*, nicht direkte auf *Dominus*. Damaskus heisst nirgends „Ruhestätte (Wohnstätte) des Herrn", indem dieser Ausdruck nie in feindlichem Sinne vorkommt, wie es hier angenommen werden müsste. Indem das Wort des Herrn eine Last ist, hat es auch eine Niederlassung, einen Ort, darauf es liegt, wohnt. משא דבר hier mit ב (*in*), XII, 1 mit על (*super*), Mal. I, 1 mit אל (Vulg. wieder *in*), gerade wie das Verbum דבר alle diese Präpositionen hat. *quia Domini est oculus hominis* = *quia Domino* (ליהוה) *est oculus in hominem* (*hominis*, Gen. *objecti*, ein Auge für den Menschen, auf den Menschen), also kurz: „Denn der Herr sieht (schaut) auf den Menschen und alle Stämme Israels." Dieser Ausdruck findet seine Erklärung Jer. XXXII, 19, 20: „Gross im Rathe und mächtig im Ausführen, du, dessen Augen offen sind über all den Wegen der Menschenkinder, einem jeglichen zu geben nach seinen Werken und nach der Frucht seiner Handlungen; der du Zeichen und Wunder gethan im Lande Aegypten bis auf diesen Tag und an Israel und (andern) Menschen, und dir einen Namen gemacht, wie diesen Tag geschieht." Darnach heisst: „denn der Herr hat ein Auge auf den Menschen (= die Menschen)" einfach: dem Herrn entgeht nichts und er vergilt Jedem nach seinem Werke. Damit ist auch der Vordersatz hinreichend motivirt: „Last des göttlichen Wortes über (wider) das Land Hadrach: denn nichts entgeht dem Herrn, Alles sieht er und züchtiget es zu seiner Zeit." Was Gott an Hadrach und Damaskus gesehen habe und nun strafend heimsuche, wird übergangen. Dabei scheint freilich der Zusatz: „und über alle Stämme Israels" wenn nicht störend, doch schwerfällig, da wir ihn nicht erwarten. Ich glaube nicht, dass *homo* (אדם, von dem kein Plural vorkommt), im Gegensatz von *Israel* die heidnische Menschheit bezeichne, über der Gott wache, wie über Israel, sondern dass *tribus Israel* erweiternd dem *homo* beigefügt ist: „denn Gott wacht über dem Menschen und über allen

Stämmen Israels." In wie ferne er über dem Menschen (hier Hadrach und Damaskus) wache, zeigt die darüber verhängte Last, in wie ferne er gerade dabei auch über Israel wache, lehrt Vers 8: *circumdabo domum meam etc.*

v. 2. Die Strafgerichte Gottes gehen von Damaskus wie von einem Mittelpunkte (*requies ejus*) aus nach allen Seiten hin: Emath im Nordosten, wie Tyrus im Südwesten liegen noch in ihrem Banne (in ihrer Markung). — *ejus* bei *terminus* kann sich auf *requies* beziehen. Der Wohnplatz der göttlichen Last hat ein Gebieth (Gränzen, Marken), innerhalb derer Emath, Tyrus und Sidon liegen. Das gibt einen guten Sinn, der dem lateinischen Texte zunächst liegt, aber auch dem Grundtexte nicht widerspricht: „und auch Hamath hat seine Marken (sein Gebieth נְבוּל) darin, Sidon und Tyrus," נבל nur an dieser Stelle mit בּ; „an etwas gränzen", so dass die Gränzen (נְבוּל) dieser Landstriche mit zu dem Gebiethe gehören, darüber die Last der göttlichen Strafgerichte sich ausbreitet. So übersetzt auch Hengstenberg: „auch Hamath wird daran gränzen", ohne sich indess über den Sinn dieses etwas dunkeln Ausdruckes näher zu erklären. Die gewöhnliche Uebersetzung ist: „und auch wider Hamath (*onus in terra Emath quoque*), das daran (an Damaskus) gränzet." Dass aber diess ein ganz bedeutungsloser Zusatz wäre, ist nicht zu läugnen. „Denn sie machen sich gar sehr weise" enthält in bitterer Ironie den Grund der Strafheimsuchung Gottes; es ist gerade so, wie jene alte Klage Gottes: „siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns; und nun dass er nicht ausstrecke seine Hand . . . . da trieb ihn der Herr, Gott, aus dem Paradiese der Lust." Die Klage oder Motivirung der göttlichen Strafgerichte schliesst alle genannten Städte und Gebiethe ein, nicht etwa bloss das letztgenannte Tyrus oder Sidon. In der weitern Ausführung verweilt zwar der Prophet bei Tyrus allein, aber das steht unserer Auffassung nicht im Wege. Die Propheten gehen alle vom Allgemeinen auf's Specielle über. Die beiden Motive (Vers 1: *quia Domini est oculus* und Vers 2: *assumpserunt quippe*) ergänzen sich gegenseitig; das erste liegt in Gott, der Alles sieht, das andere in den Völkern, die durch ihre falsche Weisheit und den darauf gegründeten Uebermuth, Unglauben und Trotz ihn reizen. Das kurze כי חכמה מאד „denn Weisheit

ist gar sehr“ *sc.* bei ihnen, hat Hieronymus frei, aber gut umschrieben. — *Emath* (חמת) *ipsa est, quae ab Antiocho ἐπιφανεῖ Epiphaniae nomen accepit; et nunc Syriae-coeles est civitas.* Hieronymus. Diese Stadt hat ihren alten Namen (Hamat) bis auf den heutigen Tag erhalten und gehört (etwa zwei Grade nordöstlich von Damaskus) noch zu den grössten Städten Vorderasiens.

v. 3. Wie gesagt, weiset der Prophet nur bei dem Einen Tyrus nach, worin seine falsche, gottlose Weisheit bestehe: im Vertrauen auf seine Festigkeit und seinen Reichthum. Damit glaubt es jeder Macht trotzen zu können, gegen jeden Unfall geschützt zu sein. Der Vers selbst ist aus Ezech. XXVIII, 4: „Durch deine Weisheit und deine Einsicht hast du (Tyrus) dir Reichthümer geschafft und hast Gold und Silber in deine Schätze geschafft.“ Ueber die Festigkeit von Tyrus vergl. Is. XXIII, 4, wo sie „Meeresveste“ genannt wird. Die Tyrier traten auch in der That allen Eroberern trotzig entgegen. Im Hebräischen bildet מצור wie תצבר einen schönen Gleichklang mit צור.

v. 4. *Possidebit* — „in Besitz nehmen“ = sich in Besitz setzen, in seine Gewalt bekommen, vergewaltigen. Tyrus verschliesst seine Thore vor Gott, d. h. vor der Macht, welche der Herr dawider aufbringt. Sie nimmt durch Eroberung in seinem Namen und Auftrag davon Besitz. „Er wird ihre Befestigung niederreissen (*percutere* durchstossen, durchbohren) im Meere,“ das ihn daran nicht hindert, „und sie (die Stadt, ihre Paläste) im Feuer verbrennen.“ Hieronymus hat das Hiph. הוריש mit den LXX in der transitiven Bedeutung des Kal beibehalten, „erben, in Besitz nehmen;“ vergl. dazu die Lexx.; daneben: sich in Besitz setzen und den Andern daraus verdrängen = vertreiben, wie der Chaldäer und Syrer hier übersetzen. Aber es nöthigt uns nichts, von Hieronymus abzugehen. Gegen die Uebersetzung: „siehe der Herr wird es verarmen (arm machen, von ריש, Ewald, Hitzig)“ bemerkt Maurer richtig: *quae interpretatio ex nimio conformandi studio orta est.* Eben so richtig hat Hieronymus *percutere in mari*, statt *in mare* („in's Meer werfen“) übersetzt. נכה mit ב bezeichnet das Instrument, womit man schlägt oder den Ort, wo (ב *locale*) die Heimsuchung stattfindet.

v. 5. Wenn das herrliche Tyrus fiel, so können die benachbarten Städte nur zittern. Wie sollen sie Widerstand leisten? Derselbe Gedanke bei Is. XXIII, 5, 11. Ueber die vier Philisterstädte vergl. Am. I, 6—8. *videbit et timebit*, „schauen wird und schaudern, תרא ותירא, dieselbe Paronomasie Is. XLI, 5. Zu *Gaza* ergänze *videbit*, so dass der Satz vollständig lautete: „Schauen wird Askalon und schaudern, und Gaza wird schauen und in grosse Wehen fallen und ebenso Akkaron."

Die Motivirung: „denn zu Schanden wurde ihre Hoffnung (ihr Vertrauen)" bezieht sich zunächst auf die letztgenannte Stadt, Akkaron, schliesst aber die andern von selbst mit ein. Mit *et peribit* fährt Zacharias in der Beschreibung der Folgen des Sturzes von Tyrus fort: „umkommen wird der König von Gaza," d. i. es wird seine Selbstständigkeit verlieren und Askalon nicht bewohnt (zerstört) werden. Ganz dieselbe Drohung s. bei Am. I, 8, nur dass die Städte wechseln. Ebenso vergl. zu *confusa est spes ejus* Is. XX, 5: „da werden sie zittern und sich schämen Aethiopien's, ihrer Hoffnung." — *dolere*, חול vergl. Joel II, 6. Mich. IV, 10. Hab. III, 10, gerade wie hier: *viderunt et doluerunt*. Zu ישב in intransitiver Bedeutung *(habitabitur)* s. VII, 7.

v. 6. *Separator*, ממזר, das nur noch 5 Mos. XXIII, 3 (Vulg. XXIII, 2) vorkommt, wo Hieronymus das hebräische Wort beibehielt, aber dessen Erklärung zugleich beifügt: *non ingredietur mamzer hoc est de scorto natus, in ecclesiam Domini* — bezeichnet solche Menschen, welche vom Bunde Gottes ausgeschlossen waren. Wer darunter zu verstehen sei, ist nicht angegeben, auch nicht leicht zu ermitteln, und bei den Rabbinen selbst treten in Rücksicht der Feststellung des Begriffes verschiedene Ansichten hervor. „Wahrscheinlich möchten es solche Kinder sein, auf deren Geburt Ungewissheit oder Schande ruht, so dass sie aus einem oder andern Grunde, nicht fähig, ihre Erzeuger anzugeben, gewissermassen als „Entfremdete" gleichsam Entwurzelte, zu betrachten sind." Saalschütz, Mos. Recht II, 693. Die Mischna gibt aus den verschiedenen Ansichten der Rabbinen derjenigen den Vorzug, nach welcher Mamser ein Kind bezeichnet, das aus einem Coitus entsprang, auf welchem die Strafe der Ausrottung mit Ausnahme Eines Falles lag. Wie dem nun sei: damals, zur Zeit unsers Propheten, hatte Mamser eine bestimmte,

sicher abgegränzte Bedeutung, in der es auch von ihm hier angewendet wurde, ohne den Begriff zu erweitern oder abzuschwächen. Menschen, denen die unauslöschliche Makel einer sündhaften verruchten Erzeugung anhaftet, Bastarde werden darin wohnen. Ob es solcher Mamser in der Wirklichkeit viel oder wenige gab, kann bei einer prophetischen Stelle, wo es sich nur um die Idee, die ausgesprochen werden soll, handelt, nicht in Rechnung gebracht werden, zumal es nicht bloss unter den Juden, sondern auch unter allen Völkern Mamser gab. Alle, denen eine Makel der Geburt anhaftet, die ehrlos von Geburt an sind, heissen beim Hebräer מַמְזֵר. Nun passen alle drei Versglieder gut zusammen: „Gaza wird ohne König sein, Askalon nicht bewohnt werden, in Azotus werden Bastarde (Ehrlose) sich niederlassen," was eine grössere Schmach als die völlige Verödung ist. Dass es alsdann mit der Herrlichkeit der Philister ein Ende hat, ergibt sich von selbst. *disperdo* (כרת) ausrotten, vertilgen; *superbia* (גאון) = *gloria* vergl. Am. VIII, 9. Die Ableitung, wie Bedeutung des Wortes מַמְזֵר hat die Gelehrten gleichviel beschäftigt; Hengstenberg übersetzt: Gesindel, Movers (Phöniz. II, I, S. 406): Mischling, d. i. Colonist, Maurer (nach den LXX ἀλλόφυλοι) gar *praeputiatus* und dann im weitern Sinne *alienigena* — alle diese haben die traditionelle Deutung wider sich. Ueber das Etymon vergl. Delitzsch *Jesurun* S. 105 (Fürst, *thesaur.* f. 628) מזר *miscere et mixtura corrumpere, sanscr. miçraj, miscere, unde miçra mixtus;* ממזר *homo ex mixto concubito ortus.* Anders Meier, wieder anders Gesenius, Hitzig; am weitesten aber hat sich Maurer mit seiner abentheuerlichen Uebersetzung und Ableitung verirrt. Hieronymus bemerkt zu seiner Uebersetzung: *Pro eo quod juxta LXX diximus: et habitabunt alienigenae in Azoto, in Hebraeo legitur, habitabit vel sedebit Mamzer in Azoto, pro quo nos posuimus: et sedebit separator in Azoto. Separatorem Dominum intellige, qui frumentum a paleis separet.* Er hat ממזר von זור (nach der Form מַמְגֻּרָה Joel I, 17) abgeleitet; aber die transitive Bedeutung *separator* statt *separatus* passt hier so wenig, als die Beziehung auf Gott, oder wie Andere meinen, auf Alexander M. (vergl. Corn. a Lap. zur Stelle). Wir müssen auf seine andere Uebersetzung von מַמְזֵר 5 Mos. XXIII, 2: *de scorto natus* zurückgehen.

v. 7. Unser Vers verliert von seiner scheinbaren Dunkelheit, wenn wir beachten, dass der Prophet plötzlich auf die messianische Zukunft übergehe. Zu der Zeit wird auch der Bastard, der unreine Rest der Philister sich zu Gott bekehren und von ihm aufgenommen werden. Da wird es keinen Menschen geben, der durch was immer für eine Makel, die ihm anhaften mag, von der Gemeinde Gottes und den Segnungen des messianischen Heiles ausgeschlossen wäre. Ganz dieselbe herrliche Verheissung findet sich bei Is. LVI, 3—5: „Es sage nicht der Sohn der Fremden: Ausscheiden wird mich der Herr von seinem Volke! noch der Verschnittene spreche: Sieh' ich bin ein dürrer Stamm! Denn so spricht der Herr zu den Verschnittenen: Die meine Sabbathe halten und erwählten, woran ich Gefallen habe, und meinen Bund bewahren: denen gebe ich in meinem Hause und in meinen Mauern einen Platz und Namen besser als den von „Söhnen und Töchtern", einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nicht vertilgt wird." Darnach erklären sich die einzelnen Ausdrücke einfach und wie von selbst: „Und ich werde entfernen" = alsdann werde ich entfernen; wenn jene Strafgerichte vorüber sind, dann kommen die Tage des Heiles. Die Bekehrung geht von Gott aus, aber unter Mitwirkung des Menschen selbst. Der Prophet hätte deshalb auch sagen können: „Alsdann wird er (der Bastard, im weitern Sinne der Philister überhaupt) das Blut aus seinem Munde entfernen," d. h. kein Blut mehr essen, „und aus seinen Zähnen alle Gräuel (alles Unreine, was sonst noch verbothen war) weg thun." Alle und jede Speise, deren Genuss dem Juden durch das Gesetz verbothen ist, heisst „Gräuel". Kein Blut mehr essen, nichts Unreines über die Lippen bringen, heisst sich zum Gotte Israels bekehren. *sanguinem ejus* bezieht sich zunächst auf *separator*, d. i. *mamzer;* seine Aufnahme in die Gemeinde Gottes ist der eklatanteste Beweis ihrer Universalität. *de medio dentium* parallel zu *de ore*; falsch ist es, mit Hengstenberg und Umbreit darin einen besondern Nachdruck zu suchen: „Der Prophet, veranlasst durch die Erwähnung des thierischen Gebrauches des Bluttrinkens, stellt die Philister unter dem Bilde eines wilden Thieres dar, welches seine Beute mit den Zähnen festhält." Indem die Bekehrung von Gott ausgeht, ergibt sich die weitere Folge: *et relinquetur*

etiam ipse Deo nostro, „auch er (der Bastard, der doch am allerwenigsten einen solchen Anspruch hat, als der Unheiligste unter den Unheiligen) wird übrig bleiben für unsern Gott,“ wird zum heiligen Reste, der Gott ganz angehört, gezählt werden. Der heilige Rest (*reliquiae*, שארית) ist das messianische, begnadigte, mit Segnungen überschüttete Israel (Am. V, 15. Mich. II, 15. VII, 18. Soph. II, 7): zu ihm zählt von nun an auch, o Wunder der Gnade! der Verworfenste unter den Menschen, der Mamser. Der Schluss enthält nur eine Erweiterung dieser Verheissung: Er (der begnadigte Unreine) wird aber alsdann nicht etwa wie ein Knecht oder eine Magd in einem immer noch entehrenden Verhältnisse, das ihn an seinen sündhaften Ursprung fort und fort erinnert, zu den Juden stehen, sondern Alles wird getilgt, vergessen und er den übrigen Gliedern der neuen Gemeinde ganz gleich sein. „Er wird sein wie ein Stammfürst in Juda,“ ist gerade wie das jesajanische: „ich werde ihnen einen Platz und Namen geben in meinem Hause besser als den von Söhnen und Töchtern,“ wobei an eine buchstäbliche Zurücksetzung der eingeborenen Kinder des Hauses, der Israeliten, gegenüber den Fremden nicht zu denken ist. Wir haben nur eine lebhafte, hyperbolisch ausgedrückte Betheuerung ihrer vollständigen Gleichberechtigung und Gleichsetzung. Darüber belehrt uns schon der weitere Zusatz: „und Akkaron wird sein wie ein Jebusäer.“ Die alten Einwohner Jerusalem's, die Jebusiter waren ganz nationalisirt, ganz in die jüdische Gemeinde aufgenommen; dem Namen Jebusäer haftete so wenig eine Makel (fremder Abstammung) mehr an, dass nicht Wenige aus ihnen selbst zu den angesehensten Familien des ganzen Volkes zählten. Vergl. 2 Sam. XXIV, 20—25. Dem „Bastard“ von unreinem Blute steht entsprechend der „Stammfürst (von reinstem Blute)“, dem Einwohner von Akkaron der Jebusite, der jetzt aller Ehren geniesst, gegenüber. — *dux*, אלוף ein Familien-, Stammhaupt, Mich. V, 2.

v. 8. Wie der Herr aber Alle, die ihm dienen wollen, in seine Gemeinde aufnimmt, absehend von dem, was sie früher gewesen sein mögen, so behütet und beschützt er sie auch vor allen Feinden und Gefahren. „Ich nehme sie auf, lautet seine Verheissung, in mein Haus, und schütze es vor allen Angriffen.“ Der bildliche Ausdruck „Haus“ bezeichnet die Gemeinde des

Volkes Gottes, von der so eben die Rede war. Dass *domus* nicht im engern Sinne und ausschliesslich den Tempel zu Jerusalem bedeute, sieht man schon an dem gleich darauf folgenden *super eos* (עליהם); es ist der lebendige Tempel Gottes. Der eigentliche Tempel als der sichtbare Mittelpunkt ist dabei natürlich mit einbegriffen. Ueber den Sinn und Zusammenhang mit dem Vorhergehenden waltet kein Zweifel, aber das grammatische Verständniss war den alten Uebersetzern eine Klippe, an der alle scheiterten. Hieronymus nahm חנה im transitiven Sinne: „ich schlage ein Lager um mein Haus (ל *dat. comm.* zum Schutze meines Hauses);" daran schloss sich nun einfach: מצבה „aus dem Heere", das stoffliche מן „bestehend aus, gebildet aus" den Heerschaaren, die den Herrn allzeit umgeben, מעבר ומשב als Apposition zu מצבה gelesen; wörtlich lautete somit das Versglied: „ich schlage auf ein Lager für mein Haus, aus dem Heere, dem hin- und wiedergehenden" *sc.* bei mir; Gott heisst ja der Herr der Heerschaaren. Das gab Hieronymus nun frei: *circumdabo . . . ex his qui militant mihi euntes et revertentes.* Er konnte sich in seiner Uebersetzung durch die vielen Parallelen, in denen Engel zum Schutze der Menschen Lager bilden, nur bestärkt sehen, vergl. Gen. XXXII, 2, 3. Psalm. XXXIV, 8. XCI, 11. Doch thut diese Uebersetzung dem Hebräischen Gewalt an, und wir übersetzen einfacher: „ich lagere für mein Haus vor Heeren (der unbestimmte Sing. für den Plur. vergl. Hab. II, 12), vor Hin- und Herziehenden." Indem Gott sein Haus umlagert, werden feindliche Heere zurückgehalten, gibt es Keine mehr, die darin hin- und hergehen — in welchem Sinne erklärt das gleich folgende *non transibit super eos ultra exactor*, vergl. Jo. III, 17. Zu *exactor* vergl. Is. III, 12. XIV, 2; es gibt das hebräische נגש gut wieder: ein Treiber, Tributeinnehmer, Brandschatzer. „Denn nun sehe ich mit meinen Augen" *sc.* um zu helfen. Wo Gott nicht hilft, da sieht er gleichsam nicht; nun ist die Zeit zu helfen gekommen. Oben Vers 1 ist auch vom Auge Gottes die Rede, das sieht, um zu strafen; hier um zu helfen. In Beiden zeigt sich die Vorsehung Gottes.

v. 9. Wir wollen bei diesem wichtigen Verse zuerst den leitenden Gedanken feststellen, dann die Form (das Bild) betrachten, in welche er eingekleidet wird. Auf ihre Erkenntniss wird

sich eine richtige Erklärung der einzelnen Ausdrücke mit Sicherheit bauen lassen. 1. Der unserm Verse zu Grunde liegende Gedanke ist die Verheissung eines Friedens, der Sion beseliget und sich von da über alle Welt hinbreitet. Wie Gott seine Gemeinde in der messianischen Zukunft nach aussen hin beschützt (Vers 8), so beseligt er sie nach innen durch Friede. Sicherheit und Friede sind die constanten Merkmale der messianischen Zukunft. Daraus ergibt sich, dass unsere Verheissung mit der vorhergehenden, als ein Correlat zu ihr, enge verbunden ist, und nichts weniger als eine neue Strophe oder Weissagung einleitet. Die Aufforderung: „Juble, Tochter Sion!“ bildet die Brücke von einer Verheissung zur andern. Im Anblicke des göttlichen Schutzes hat Sion Grund zu Lobpreisung und Danksagung, wie im Hinblicke auf den innern, aller Segnungen vollen Friedensstand. Vergl. dazu Is. XXV, 10 — XXVI, 6: „Des Herrn Hand wird ruhen auf diesem Berge: und Moab darunter zertreten werden, wie Stroh unter dem Dreschwagen.... An jenem Tage wird man also singen im Lande Juda: Eine Stadt der Stärke ist uns Sion; der Heiland — dastehet er als Mauer und Wall. Thut auf die Pforten, dass einziehe gerechtes Volk, die Treue bewahrendes! Frieden wirst du geben, Frieden, denn auf dich vertrauten wir u. s. w.“ 2. Die Form, in welcher dieser Eine, leitende Gedanke vorgetragen wird, ist die Darstellung des Einzuges des messianischen Königs auf Sion, der, seinem innersten Wesen nach Friede, nur unter Zeichen und Symbolen des Friedens seinen Thron besteigt. Da der Prophet offenbar von der messianischen Zukunft redet, kann der hier geschilderte Friedensfürst nur der Messias sein. Wenn den König nur des Friedens Symbole umgeben, muss der Friede in der That da sein; er muss Friede und Friedigung in und mit sich bringen, anders wären seine Symbole Lüge. Dazu vergl. Mich. V, 1—5: „Aber du, Bethlehem, die du klein bist unter den Tausenden Juda's — aus dir wird mir hervorgehen, der Herrscher sei in Israel.... Und er wird stehen und weiden in der Kraft des Herrn .... und er wird Friede sein.“ 3. Betrachten wir nun auf diese Voraussetzungen fussend die einzelnen Ausdrücke. „Dein König,“ derselbe, welcher III, 8; VI, 12 „Spross“ heisst. *veniet tibi* — er wird zu dir kommen, d. i. nach dem noch

folgenden: *ascendens super asinam*, „er wird seinen Einzug in dir halten," er wird deinen Thron besteigen. Der Prophet schildert den Messias in dem Augenblicke, wo er feierlich von seinem Throne Besitz nimmt. Ihm (dem Propheten) kommt der messianische König nicht etwa aus einem Kriege, oder sonst von einer Expedition; er sieht nur, wie der König kommt und Besitz von seinem Reiche nimmt. Was etwa dem vorherging, Leiden, Kämpfe u. s. w., wäre nur hineingetragen. Unsere Stelle weiss direkte davon nichts. Dieser messianische König hat zwei Prädikate: *justus et salvator*, „gerecht und Helfer," wie wir sie nicht anders erwarten; sie bezeichnen sein inneres Wesen, sein Verhältniss zu Gott. Aber ausser diesen gibt ihm der Prophet, um seine äussere Erscheinung zu charakterisiren, noch zwei Prädikate, die man nicht erwartet: *pauper et ascendens super asinam*, „arm und reitend auf einer Eselinn." Wer hätte sich den Messias so gedacht? und was soll diese Erscheinung, wenn sie nicht der symbolische Ausdruck seiner Bestimmung sein soll, Friede zu bringen, wenn sie nicht den Frieden, der von ihm aus über die Welt hingeht, abbilden soll? Er weiss nur von Friede; davon zeugt seine ganze Erscheinung. *justus*, gerecht, bezieht sich nicht auf das Richteramt des Königs, das er gerecht üben wird, sondern steht vom gesammten gerechten, d. i. heiligen Charakter des messianischen Königs, wie man vom Manne überhaupt sagt: *vir justus*, vergl. Matth. I, 19: *Joseph autem, cum esset justus*. Das zweite Prädikat נושע hat Hieronymus mit den Alten insgesammt aktive: *salvator* gegeben; sie konnten sich in ein passives *salvatus* beim Messias um so weniger finden, als sie *justus* nur im engern Sinne von der Gerechtigkeit im Richteramte nahmen. Der messianische König ist gerecht und Helfer; das passte zusammen, nicht: gerecht und gerettet. Indess נושע behält seine passive Bedeutung, *salvare* aber im Sinne von beistehen, helfen, unterstützen genommen: er ist unterstützt, beschützt. Dazu passt *justus* gut: „dein König kommt, gerecht (fromm, heilig) und beschützt *(adjutus)*," oder wie Ewald gut übersetzt: siegreich; nur dass dieses Adj. zu kriegerisch lautet. Beschützt, siegreich ist er ohne kriegerische Umgebung, denn er kommt zu dir „arm, d. i. armgesinnt, demüthig und reitend auf einer Eselinn". Dass

עני wirklich „arm" heisse, unterliegt keinem Zweifel, aber die andere Bedeutung „armgesinnt, d. i. demüthig, sanftmüthig", läugnen, wäre bei der nahen Verwandtschaft von עני und ענו und der Grundbedeutung des Stammes ענה (gebeugt sein, vergl. Fürst, *Concord.* 848. Meier 89) Verblendung gegen die einfachsten Uebergänge aus dem Sinnlichen in's Geistige. Es ist ein Mangel, dass wir im Deutschen kein Wort haben, das dem hebräischen עני ganz entspricht. Eine Parallele zu dem Gebrauche von עני bildet im provinzialen Sprachgebrauch das Adj. „niederträchtig", das der Allgäuer ohne weiters im Sinne von „herablassend, leutselig" nimmt, wenn er von einem Hochgestellten sagt: „er ist ein recht niederträchtiger Herr." Wenn nun עני Beides heisst: „arm und armgesinnt, d. i. demüthig und sanftmüthig," so wird hier der Zusammenhang entscheiden müssen, der (nach den LXX πραΰς) für die bildliche Bedeutung spricht. Ein „armer" messianischer König ist dem Hebräer nicht denkbar; arm und hilflos sind identisch — wer aber kann sich den Messias arm denken? Auch bildet dazu „sitzend auf einer Eselinn" keinen Gegensatz. Nie kann der Reiter auf einem Pferde das Bild eines Reichen, ihm gegenüber der Reiter auf einem Esel das Bild eines Armen sein. Dass der Messias aus Armuth, wenn auch aus freigewollter, eine Eselinn wähle und noch dazu ein junges Thier, das kein Joch noch trug, also immer einen Vorzug andeutet, ist gar nicht denkbar. Er würde in diesem Falle, als ein Armer, eben nicht reiten, sondern gehen. Nur „gehen" gegenüber dem Reiten bildet einen Gegensatz wie Armuth und Reichthum. Aber dass der Sanftmüthige das stolze Ross verschmäht und das Thier des Friedens sich erwählt, liegt nahe und biethet eine vollkommene gegenseitige Ergänzung: „sanftmüthig und dessen zum Zeichen reitend auf einer Eselinn." Kurz und treffend bemerkt Jahn zu unserer Stelle: *Asino vehi opponitur bello, in quo usus erat equorum; significat igitur pacis studium;* vergl. Os. XIV, 4: „Assur wird uns nicht helfen, auf Rosse werden wir nicht steigen." Eine beachtenswerthe Parallele zu unserm *ascendens super asinam* bildet Richt. V, 9. Debora schildert in ihrem herrlichen Liede die heimkehrenden, friedebringenden Sieger, „reitend auf gesprenkelten Eselinnen." — *super asinam*, Hieronymus hat hier wie Matth.

XXI, 5 das Fem. (statt des Masc.), weil man gerne auf weiblichen Thieren ritt; freilich passt das Folgende ***super pullum, filium asinae*** nicht mehr, wenn wir nicht mit ihm zwei Thiere darunter verstehen wollen: ***Ascendens super asinam subjugalem, sive super pullum novum, utrumque videlicet populum, Circumcisionis et Praeputii, quorum prior gravissimum Legis jugum portaverat.*** Doch von zwei Thieren, auf denen der messianische König reite, kann nicht die Rede sein. *et* steht epexegetisch und das letzte Versglied schildert „Esel oder Eselinn" nur genauer, weil darauf, wie Hitzig richtig bemerkt, dem Pferde gegenüber der Nachdruck liegt. „Füllen *(super pullum)*" wird betont, d. i. ein Thier, das noch keine Last getragen hat, weil nur solche Thiere zu heiligem Dienste gewählt wurden, 1 Sam. VI, 7. 5 Mos. XXI, 3.

v. 10. Den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden kennen wir schon. Wenn der messianische König ein Fürst des Friedens ist und nur Symbole des Friedens um sich duldet, da muss Alles, was an Krieg erinnert, entfernt, zerbrochen oder getödtet werden. Was da geschehen wird, schreibt sich Gott selbst zu, weil der Antrieb zu all dem von ihm ausgeht und im Vertrauen auf seinen schützenden Arm unternommen wird. Mit einem starken Ausdrucke sagt der Herr: „Ich rotte (כרת) aus Wagen und Ross," als wären sie unter dem Banne, (vergl. V, 3, 4), חרם, der in der That alsdann auf Allem liegt, was an Krieg, Zwiespalt, Misstrauen auf Gott und Vertrauen auf seine eigene Stärke erinnert. Zur Stelle s. Mich. V, 10. Os. II, 18; derselbe Gedanke unter einem andern Bilde Is. II, 4 (Mich. IV, 3); IX, 5 u. s. w. *loquetur pacem* = „er wird Frieden gebiethen," und die Völker werden auf sein Geboth hören. דבר שלום nach Esth. X, 3 als Beilegung von Streitigkeiten zu verstehen, wäre matt, da der messianische König keinen Streit aufkommen lässt. Das letzte Versglied *et potestas ejus* ist wörtlich aus Ps. LXXII (LXXI), 8, vergl. dazu Am. VIII, 12. Mich. VII, 12. Sieh' meine Erklärung der Psalmen II, 52. Statt des Sing. *a flumine* (d. i. zunächst vom Euphrat) hat Hieronymus den Sinn der Stelle deutlicher heraushebend gleich den Plur. gesetzt. In Uebereinstimmung mit ihm sagt Hengstenberg (Psalmen III, 280): „Es findet, wie es scheint, nur eine allgemeinere Beziehung auf die Stelle des Pentateuches

statt, in denen die Gränzen Canaan's mit Nennung des Mittelmeeres und des Euphrats bestimmt werden, wie Exod. XXIII, 31; das Land, welches Moses den Kindern Israels zugetheilt, reicht nur von dem Meere schlechthin bis zu dem Strome schlechthin, dagegen das Reich jenes Königs erstreckt sich von jedem Meere zu jedem Meere und von jedem Strome bis zu den Enden der Erde: es ist ein Reich von gränzenloser Ausdehnung."

v. 11. Aber das liebliche Bild des Friedens erbleicht wieder vor dem des Krieges und blutiger Kämpfe; denn noch ist Juda nicht in dessen Besitz. Sein Friede muss erst erstritten, Israel durch Gottes starke Hand zuvor erst vollends errettet und siegreich über alle seine Feinde erhoben sein: dann wird der Friede kommen; *post tenebras lux*. Die Verheissung verlässt desshalb die noch ferne Periode des Friedens, und knüpft mit einem Aufrufe zur Heimkehr an die Gegenwart, da der Anfang zur Rettung gemacht worden, an. Die beiden Verse 11 und 12 gehören enge zusammen: „Du hast entlassen die Gefangenen aus der Grube: auf, kehret heim! denn von nun an wird der Herr sein Volk schützen und ihm alle seine Feinde unterwerfen." Nach der Erklärung, welche Hieronymus von diesem Verse gibt, redete der Prophet, oder besser Gott, den messianischen König und in Vers 12 das Volk an. *quoque* dient nur zur Verstärkung von *tu:* „Du, du befreietest dein Volk, ihr kehret heim!" Aber diese Erklärung konnte er nur mit Nichtbeachtung des Grundtextes, so wie er ihn selber las, geben; denn dort ist אַתְּ *(tu)* und שלחתי (als zweite Person gelesen) Femininum; so dass nach dieser Lesart Sion angeredet wäre: „Du, Sion, hast in der Kraft deines Bundesblutes deine Gefangenen frei gemacht," *sc.* und machst sie frei, weil Israel in der That die Erlaubniss zur Heimkehr hat, und den Zerstreuten kein Hinderniss als das ihres eigenen Misstrauens im Wege steht. Vom idealen Sion, das dem Propheten vor Augen schwebt, kann gesagt werden, dass es die Gefangenen entlassen habe und entlasse, weil die Befreiung des Volkes um Sion's willen durch die Kraft seines Bundes geschah. Wie Hieronymus übersetzten auch die LXX und der Syrer; dagegen nimmt die Mehrzahl der Ueberss. שלחתי als erste Person, dem את als *nom. absol.* voransteht: „Auch du (= was dich anlangt), um deines Bundesblutes willen

habe ich deine Gefangenen entlassen," was einfacher ist, aber am Sinne selbst nichts ändert. „Blut des Bundes" für „Bund" überhaupt, nach 2 Mos. XXIV, 8: „Sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht." „Grube, in der kein Wasser ist," Zisterne = Kerker, Gefängniss, wozu auch Zisternen dienten, 1 Mos. XXXVIII, 24. Jer. XXXVIII, 6. Ps. XL, 3. Das Exil wird mit einem Kerker verglichen, worauf der Ausdruck *vincti* (Gebundene, Gefesselte) wie von selbst führte.

v. 12. *Munitio*, Befestigung, Veste, d. i. Ort der Sicherheit und Freiheit gegenüber dem *lacus* (Vers 11) ist Sion und das ganze von Gott beschützte Land, Vers 8. — *vincti spei* wird allgemein „in (auf) Hoffnung Gebundene" übersetzt und erklärt, also Solche, welche die Hoffnung der Befreiung in sich trugen, ihre Erlösung immer noch erwarteten. Mir scheint in diesem Ausdrucke mehr zu liegen. Nur ein kleiner Theil des Volkes war heimgekehrt; bei den Zurückgebliebenen aber zeigte sich wenig Lust, ihnen nachzufolgen; denn der Zustand der Heimgekehrten entsprach ihren Erwartungen ganz und gar nicht. Sie warteten auf eine neue, zweite, viel glänzendere Heimführung durch den Messias selbst, und waren somit, da es für sie kein anderes, als ein inneres Hinderniss der Rückkehr gab, in der That „Gefesselte der Hoffnung"; ihre Erwartung besserer Zustände hielt sie zurück. Diese Gefangenen fordert er auf, heimzukehren, denn all ihre Hoffnungen werden sich erfüllen, ja „Doppeltes wird er ihnen geben", sie werden so viel, als er ihnen gibt, nicht einmal zu hoffen wagen. *hodie quoque annuntians* gehört zusammen: „auch heute verkündigend vergelte ich dir," d. i. auch heute noch gilt die alte Verkündigung: „doppelt vergelte ich dir." Glaube nicht, dass sich jene alte Verheissung nicht erfülle, oder dass ihre Zeit noch nicht gekommen sei: heute wie ehemals rufe ich: *dupplicia reddam tibi* — darum kehret zurück! „Ich vergelte doppelt," *sc.* was du gelitten und was du erwartet hast. Das Versprechen doppelter Vergeltung ist eine allgemein eingebürgerte Art der Tröstung, gründet sich aber hier noch auf bestimmte ältere Verheissungen, vergl. Is. LXI, 7; in etwas freierer Citation auch (ebend.) XL, 2. Zu dem *ἀπ. λεγ.* בצרון *(munitio)* von בצר *(Piel)* befestigen, vergl. die Lexx.

v. 13. Kehret zurück: denn Juda ist nicht mehr das

schwache, wehrlose Volk, sondern das Werkzeug in der Hand Gottes zur Züchtigung aller seiner Feinde. Wie er einst zu Assyrien sprach: „Stecken meines Zornes und Stab ist er, in seiner Hand ist mein Grimm (Is. X, 5);“ so sagt er jetzt von seinem Volke: „Ich spanne mir Juda, wie einen Bogen fülle ich Ephraim und mache dich wie zu einem Schwerte der Helden.“ Nun ist die Reihe an die Feinde Israels gekommen, und wahrlich, auch da heisst es: ich vergelte dir doppelt, was du von ihnen gelitten. Unter den Feinden, an denen Juda seine siegreiche Kraft bewähren wird, nennt der Prophet die Einen fernen Griechen für Alle. — *quasi arcum* gehört, wie man aus dem Hebräischen und dem Commentare des Hieronymus sieht, zu *implevi*. „Den Bogen füllen“ heisst: den Pfeil auflegen. „Juda spannen, Ephraim wie einen Bogen bepfeilen,“ d. i. sich Juda's und Ephraim's als seines Bogens und (weiter unten) seines Schwertes bedienen. Gott bewaffnet sich als Kriegsheld, der alle seine Feinde zermalmt, mit Schwert und Bogen, Hab. III, 8, 9. Im Hebräischen fehlt die Vergleichungspartikel *sicut;* das dunklere *arcum implevi Ephraim* hat mehrfache Deutungen erfahren. Die Uebersetzung des Hieronymus vertheidigt noch Michaelis; sonst möchte ich am liebsten mit Ewald und Andern übersetzen: „Ich spanne mir Juda, fülle den Bogen mit Ephraim,“ wozu er bemerkt: „Er (Gott) rüstet und regt und stärkt sie, macht sie wie zu seiner Waffe, auch wo es sein muss zur Angriffswaffe (Juda zum Bogen, Ephraim zum Pfeile, o wie schön einig Beide!) und ermuthigt sie zum Kriege.“

v. 14. Wenn sie nun als seine erwählten Werkzeuge nach seinem Antriebe in den Kampf ziehen, den Kampf mit der heidnischen Macht aufnehmen, da steht er ihnen unter Zeichen und Wundern bei. „Der Herr erscheint über ihnen,“ als streitender Kriegsheld in Gewölk und Sturm; als Held und Führer, für sie kämpfend, sendet er aus dem Gewölke sein Geschoss wie Blitze, und stosst in die Posaune (wie Donner) und fährt einher in Stürmen des Südens. Merkwürdig ist die Verwechslung der Bilder; indem sonst der Blitz mit Pfeilen, der Donner mit Posaunenschall verglichen wird, geschieht hier beim Erstern wenigstens ausdrücklich das Gegentheil, weil sich der Prophet seiner Vorstellung: „Gott als Kriegsheld,“ der den Bogen spannt, den

Pfeil auflegt und sich das Schwert umgürtet, gleichbleiben wollte. „Sturm des Südens," da von Süd und West die Gewitter kommen, Is. XX, 1: „Wie Wirbelwinde aus dem Süden kommen, so brauset's daher aus der Wüste."

v. 15. Unter starken Bildern beschreibt der Prophet die unaufhaltsamen Eroberungen und Siege Israels unter dem Schutze Gottes. „Sie fressen" (*sc.* das Fleisch ihrer Feinde), gewöhnlich in dem Sinne erklärt, dass der bildliche Ausdruck vom Löwen hergenommen sei, mit dem das messianische Israel gerne verglichen werde, Mich. V, 8: „Und sein wird der Rest Jakob unter den Heiden wie ein Löwe unter den Thieren des Waldes, der, wenn er vorübergeht und zertritt und raubt — da ist Keiner, der errette. Und deine Hand wird erhoben sein über deine Feinde, und alle deine Widersacher werden umkommen." Doch scheint es mir nicht entsprechend, weil am Löwen weniger das Fressen als Zerreissen hervorgehoben wird, und hier noch „trinken" *sc.* das Blut der Feinde folgt, was vom Löwen nicht vorkommt. Die Israeliten wurden Vers 13 „Schwert der Helden" genannt, das sich Gott umgürtet; vom Schwerte nun kommt der bildliche Ausdruck „fressen und trinken" vor; Jer. XLVI, 10: „Fressen soll das Schwert und sich sättigen und trunken werden von ihrem Blute;" Is. I, 20: „Wenn ihr aber nicht wollet, wird das Schwert euch fressen;" ebend. XXXIV, 5, 6: „Trunken ist mein himmlisches Schwert: das Schwert des Herrn ist voll Blut, gesättiget vom Fette." Dunkel ist: *et subjicient lapidibus fundae;* Hieronymus sagt: *Tanta erit ruina Graecorum, ut non dicam gladiis, sed jactu lapidum et fundarum rotatibus opprimantur.* Es liegt darin allerdings eine Steigerung, in so ferne neben dem Schwerte noch eine Waffe genannt wird, die wirklich immer im Gebrauche war und noch zerstörender wirkte als das Schwert. Von Ozias heisst es ausdrücklich: „Er bereitete für das ganze Heer Schilde und Wurfspiesse und Bogen und Schleudersteine: und er machte in Jerusalem künstliche Werke, erdacht von einem Künstler, dass sie seien auf den Thürmen und auf den Zinnen, um zu schiessen mit Pfeilen und mit grossen Steinen," 2 Chron. XXVI, 14, 15. Solche mächtige Wurfsteine, welche der Römer durch die *ballista* abschleuderte (*Silius* I, 335: *Phocais effundit vastos ballista molares*),

hat der Prophet vor Augen. Darnach ist *subjicere* (כבש) zu urgiren: niederwerfen, unter die Füsse zwingen. Hieronymus hat אבני־קלע als Acc. *instrum.* genommen, gerade wie Vers 13 אפרים nach den neuern Erklärern steht. Jetzt verbindet man א' ק' gewöhnlich als Obj.-Acc. mit כבשו, sei es, dass man „Schleudersteine" im buchstäblichen oder bildlichen (?) Sinn (für Feinde) nimmt. „Sie werden trunken" *sc.* vom Blute, dann das Bild erweitert: „sie werden voll wie Schalen und wie die Hörner des Altares," ein Zeugma, indem das Verbum nur zum ersten Nomen passt. Aus der mit Blut gefüllten Schale sprengte der Priester an die Hörner des Altares. 2 Mos. XXIX, 12 u. s. w.

v. 16. „Der Herr wird retten" geht nochmal zurück auf Vers 15: „der Herr wird beschützen;" „jener Tag" ist eben der Entscheidungstag, der Sieg Israels über die heidnische Welt, der Sieg des Göttlichen über das Un- und Widergöttliche in der Welt, vergl. Joel III, 9—17. Die Errettung an „jenem Tage" hat ewiges Heil, Sicherheit, Friede und alle Segnungen des Himmels und der Erde in seinem Gefolge. „Wie die Heerde seines Volkes" = wie seine Volksheerde, צאן עמו gegenüber der „Menschenheerde", צאן אדם Ezech. XXXVI, 38, der allgemeinen, nicht erwählten Menschenmasse (Heerde); צאן אם *(grex populi)* macht nur Einen Begriff aus, daher das Suff. dem zweiten Nomen angefügt wird, Gesen., kl. Grammat. §. 119. 3. Zacharias liebt das Bild vom Hirten: „Der Herr wird sie retten, wie der Hirt seine Heerde, der Völkerhirt seine Völkerheerde" rettet und schützt. „Denn heilige Steine erheben sich (werden aufgerichtet) über sein Land hin" gibt den Grund an, warum Gott sein Volk schütze: es ist ein unverletzliches Volk und Land; über das ganze Land hin erheben sich „heilige (unverletzliche) Steine (Marken)", die jeden Frevler zurückweisen. Der Markstein ist ein heiliger Stein, den Niemand ohne grossen Frevel verrücken darf. In diesem Sinne können wir auch כי als Partikel der Verstärkung nehmen: „Gott beschützt sein Volk: ja heilige Steine umkränzen sein Land." נזר hat die doppelte Bedeutung Kranz und Absonderung (Weihe). Was sollen „Kronensteine" sein? wir finden dafür gar keine Parallele, auch wüsste ich nicht, dass in den Kronen der Alten Edelsteine gewesen wären. התנוסס hat nach Ps. LX, 6 die sichere Bedeutung:

sich erheben. Somit steht der Uebersetzung des Hieronymus nichts im Wege; auch Mark hat sie beibehalten, und sie scheint mir wenigstens einfacher als die moderne, die Hitzig noch am besten vertritt: „Denn sie sind Steine des Diadems, welche sich erheben auf seinem Lande. Das sich von selbst ergebende Subjekt, das Personalpronomen, ist ausgelassen (Ps. XVI, 8). התנוסס ist auch Ps. LX, 6 sich erheben; von נסס ist aber die ursprüngliche Form נאץ *micare, splendere;* das sich erheben ist das Vortreten des Glänzenden gegen das Dunkle. Dieses ist hier das Land Jehova's, der Grund, auf welchem sie strahlen und dessen Schmuck sie sind (Is. XLIX, 18), indem mit ihnen, als Edelsteinen, Jehova sein Land schmückt."

v. 17. Hieronymus hat sich in der Auffassung dieses Verses ganz von den LXX leiten lassen, nur dass er die Frage *quid* (מה) beibehielt, dafür aber im Nachsatze *nisi* einschaltete. Er selbst gibt die Worte der LXX: *quia si quid optimum illius, et si quid bonum ab eo frumentum juvenibus etc.* Das Pron. *ejus* bezieht sich, wie man aus den LXX und dem Hebräischen sieht, auf Gott: „Was ist sein Gutes (das er mittheilt) und sein Schönes (womit er erfreut): wenn nicht Waizen der Herrlichen (d. i. der Jünglinge) und Wein, der Jungfrauen sprossen (gedeihen, blühen) macht?" Gut erklärt Corn. a Lap.: *Utique Deus nihil habet quod det melius, aut pulchrius frumento electorum.* Dass *electi* = *juvenes* (בחורים) seien, sagt Hieronymus selbst. Der Zusammenhang würde sich darnach etwa so herstellen lassen: Der Herr wird sie beschützen, wie ein Hirte seine Heerde, heilige Marksteine werden sein Land umsäumen, denn was ist gut und schön, wenn nicht Waizen und Wein?" Waizen und Wein als Bilder des Friedens und aller irdischen Segnungen. Doch fügt sich das nicht gut. Hieronymus hat sich durch die LXX verleiten lassen, und durch sein eingeschaltetes *nisi* den einfachen Sinn des Grundtextes unkenntlich gemacht. Der Vers heisst: „Wie gross (מה, *quid* = *quam*, vergl. Ps. III, 2: *quid multiplicati sunt*) ist sein Gutes (Gottes Gutes, das er uns mittheilt), und wie gross ist sein Schönes! Waizen macht Jünglinge, Wein (Most) Jungfrauen sprossen!" Im Anblicke des herrlichen Landes, das Gott ihnen beschützt und bewahrt, bricht der Prophet

in eine warme, danksagende Lobpreisung aus: „O wie Gutes und Schönes spendet er uns, Waizen und Wein, der unsere Jugend kräftig und anmuthig macht." Die Beziehung des *suff.* auf das Volk: „wie gross ist seine (des Volkes) Trefflichkeit und Schöne (Hitzig, Maurer u. s. w.)!" ist verfehlt. Ewald: „Wie gut ist er doch und wie schön! Korn macht die Jünglinge, Most sprossen die Jungfrau."

Wir haben in vorliegendem Orakel Aussprüche, welche uns bei allen Propheten mit grosser Uebereinstimmung begegnen. 1. Schwere Strafgerichte brechen über die Nationen (Heiden) herein, in Folge deren sie sich zum Herrn bekehren. 2. Israel wird aus dem Kampfe, der ihm mit der heidnischen Welt (dem Antichristus) bevorsteht, siegreich hervorgehen. 3. Das messianische Reich selbst wird ein Reich des Friedens sein. Die beiderseitige Katastrophe der Strafheimsuchungen über die Nationen wie des Kampfes Israels wider seine Feinde wird ganz allgemein und ideal geschildert, nur mit Einer historischen Hindeutung auf die Griechen.

Wir könnten zwar auch da annehmen, dass Zacharias in Rücksicht auf Joel III, 6 und Is. LXVI, 19 die Griechen nur beispielsweise für „ferne Völker", bis zu denen die Juden siegreich fortschreiten, anführe, aber immer bliebe die isolirte Nennung gerade der Griechen befremdend, wenn wir dafür nicht ein bestimmtes historisches oder prophetisches Motiv fänden. Beides traf hier zu. Die Griechen waren die einzige, bekannte Völkerschaft, die dem Perser gegenüber eine trotzige, kühne Selbstherrlichkeit bewahrte, und ihn eben so an Cultur überragte, als sie an materieller Macht unter ihm stand. Bei dem Kampfe, der ihnen nahe bevorstand, sah Zacharias in prophetischem Hellblicke den Sieg der Griechen; er erkannte sie als die erwählten Werkzeuge Gottes zur Zertrümmerung der persischen Weltmacht, die aber wieder dem messianischen Scepter weichen werden. Eine vollkommene Parallele zu dieser prophetischen Voraussicht biethet uns Isaias. Er verkündet den Sturz von Tyrus durch die Chaldäer, die hinwieder selbst dem messianischen Reiche erliegen. Zacharias sieht voraus die Siege, die welthistorische Bedeutung der Griechen, welche er indess nur andeutet, und verkündet zugleich ihre Ueberwindung durch den Messias.

Gewiss ist, dass Zacharias nichts weniger als die Kämpfe und Erfolge der Machabäer beschreiben wollte; aber umgekehrt mochten sie in ihren wunderbaren Siegen eine Erfüllung seiner Weissagung sehen, und sich im Rückblicke darauf gegenseitig ermuthigen und stärken. Und mit vollem Rechte; denn auch ihre Siege gehören mit zur Erfüllung, obgleich sie dieselbe nicht erschöpfen und letztendlich abschliessen. Die traditionelle Erklärung, welche von Hieronymus an bis auf Jahn und Hengstenberg im ersten Theile unserer Weissagung die Siege Alexanders, im zweiten jene der Machabäer geschildert sieht, ist nicht absolute, aber in so ferne unrichtig, als sie das Ideale concret und ausschliesslich auf einzelne historische Vorgänge überträgt, welche der Prophet speziell vorausgeschaut und angekündigt habe.

Auf die Bedenken gegen die Aechtheit unsers Capitels können wir kurz erwiedern: 1. Jerusalem (Juda) und Ephraim werden zusammengenannt, weil der Prophet das ideale, messianische Juda vor Augen hat, von dem gilt, was Is. XI, 13 verkündigt: „Ephraim ist nicht mehr eifersüchtig auf Juda, und Juda streitet nicht mehr gegen Ephraim.“ 2. Wenn unser Orakel sehr alt, wenigstens der Zeit des Ozias angehörig, also noch vorjesajanisch sein soll, woher sind dann neben den ältern (Ps. LXXII, 8. Am. I, 8 und Joel III, 17) noch die Citationen aus jüngern (Mich. V, 10; VII, 12. Is. XXIII, 5, 11; XL, 2; XLI, 5; LXI, 7) und selbst den jüngsten Prophetenschriften (Ezech. XXVIII, 4)? 3. Wenn diese Weissagung alt, vorexilisch ist, in welche Zeit gehört sie? Wo sind historische Anhaltspunkte? Amos und Joel, auf welche man sich so gerne beruft, zeigen recht eklatant, dass unser Orakel in ihre Zeit gar nicht fallen kann; denn während diese Propheten den Phöniziern wie Philistern ein reiches Sündenregister ihrer Vergehungen wider Juda (Joel III, 1—6. Am. I, 6—10) vorhalten, hat der Verfasser unserer Weissagung nur Eines wider sie — ihre (falsche) Weisheit. Hätte ein Prophet aus der Zeit des Joel und Amos im Anblicke der vielen erlittenen Unbilden so sprechen können?

Cap. X.

v. 1. Die Vergegenwärtigung der Güter, welche der Herr über sein erwähltes Land und Volk ausschüttet (IX, 17), führt den Propheten auf jene Segnung, von der alle Fruchtbarkeit des Bodens abhängt, den Regen, der aber eben desshalb nur von Gott erbittet werden darf, nicht von Andern, die nichts geben können, weil sie nichts haben. Leider liess sich Israel von falschen Eingebungen bethören. All ihre Trübsal, die Armseligkeit ihres ganzen Zustandes kommt nur daher, dass sie diesen Gehör schenkten. Doch jetzt soll es anders werden; nochmal wendet sich Gott seinem Volke in Gnade zu. Er selbst wird die falschen Rathgeber verderben, und alle seine Verheissungen an Israel in Erfüllung bringen. Zacharias eilt, auf seine messianischen Mittheilungen zu kommen; er will sie aber doch an die Gegenwart anbinden, darum geht er auf Eines zurück, was Israel in seinem zeitlichen Bestande vor Allem sicher stellte und ruft: Bittet, ihr werdet erhalten! Euer Herz war getheilt, und das war euer Unglück: aber nun macht Gott auch dem ein Ende; sein Zorn ist auf Alle, die euch verleiteten, entbrannt. Dass er die Bitte um Regen hervorhebt, kann seinen Grund in wirklicher, sehnsüchtiger Erwartung eines Regens haben, die Zacharias zu seiner prophetischen Rede anregte, oder aber in dem naheliegenden, schon angedeuteten natürlichen Uebergange von den allgemeinen Segnungen auf die besondern des Regens. Da Zacharias (im zweiten Theile seiner Weissagungen) sonst nirgends an äussere Veranlassungen sein Orakel bindet, scheint die zweite Annahme den Vorzug zu verdienen. Wir haben in den Mittheilungen von Cap. IX—XIV nicht die Früchte eines bewegten, öffentlichen Lebens, sondern der stillen, prophetischen Betrachtung. Sie sind, wenn uns der Ausdruck erlaubt ist, prophetische Studien. — *in tempore serotino* zu *pluviam*, „Regen, der in der Spätzeit komme (nicht ausbleibe)" = Spätregen. Wann man darum bittet, bleibt ausser Beachtung. Zu Spätregen vergl. Os. VI, 3. Am. VII, 1. *nives*, חזיזים, ein poet. Wort, das nur dreimal vorkommt, hat Hieronymus verschieden übersetzt, aber so, dass man die Grundbedeutung (spitzig, scharf) überall leicht erkennt. Job XXVIII, 26

und XXXVIII, 25 hat חזיזים den weitern Zusatz קלות; „Spitzen (Schärfen) der Donner“ gibt er nemlich das erstemal mit *procellae sonantes*, das zweitemal mit *tonitru sonans;* beide Bezeichnungen sind synonym, und in חזיזים zunächst der Begriff der Schärfe (= Heftigkeit) festgehalten. Da hier קלות fehlt, und Hieronymus durch den Zusammenhang auf ein Naturphänomen hingewiesen wurde, das zu „Regen“ passen muss, ergab sich sein *nives* (Schärfe) wie von selbst. *nives* soll die reichliche und unfehlbare Erhörung des Gebethes hervorheben: „Bittet um Regen für die Spätzeit, und Schnee und Regen wird der Herr geben, jedes zu seiner Zeit.“ Richtiger ist die Uebersetzung „Blitz“. Blitze gibt der Herr als Vorbothen des Regens. *pluvia imbris*, „Schauerregen,“ reichlicher Regen. *herba*, Gras, dann im weitern Sinne Alles, was auf dem Felde wächst, Getreide, wie wir das mit Unrecht etwas veraltete Wort: Kraut gebrauchen.

v. 2. Den Zusammenhang kennen wir: Bittet vom Herrn: denn die Götzen haben euch von jeher nur in's Unglück gestürzt. *quia* schliesst sich logisch enger an das folgende *idcirco* an, als an den vorhergehenden Vers. Genau lautet die Verbindung: „weil die Götzen Lüge reden, darum zieht hin (mein Volk) wie eine Heerde.“ Aber Zacharias wollte an Vers 1 anknüpfen, und unterbrach erst im Laufe der Rede den engen Zusammenhang durch *idcirco*, statt etwa mit *quo factum est* (ויהי) fortzufahren. Wir würden gesagt haben: „Bittet vom Herrn ... denn die Götzen redeten Lüge u. s. w.: dadurch geschah es, dass sie irre gingen.“ — *inutile*, eitles, nichtiges. *divini*, Mich. III, 7; zu *somniatores* Jer. XXVII, 9; von jeher hielt man viel auf Träume. *abducti sunt* gehört enge zu *affligentur*, also = *abducti sunt in afflictionem, abducti affliguntur*. Das Verb. *abducere* נסע steht zunächst vom Aufbrechen der Heerde (dann einer Carawane, eines Heeres, überhaupt eines Zuges). Das Perf. mit dem Fut. drückt einen Zustandssatz aus: „sie brechen auf, wie eine Heerde, zu Trübsal, denn sie haben keinen Hirten.“ Besser wäre somit: *ideo egrediuntur, ut grex, in afflictionem, quia etc.* Die Uebersetzung des Hieronymus kam daher, dass er die ganze Stelle von der Gefangenschaft deutete *(ob hanc causam ducti sunt quasi grex in captivitatem)*, während Zacharias vom elenden Zustande des Volkes im Lande spricht. Zur Zeit,

da der Prophet weissagte, war das Volk immer noch in einer armseligen Verfassung. Er gibt das zu, weiset aber zugleich auf den Grund hin, woher Solches kam, und verbindet damit die Verheissung, dass es nun anders werden soll. Sie liessen sich verleiten von bösen Beispielen; diese räumt der Herr hinweg und damit Alles, was seinen Segnungen bisher im Wege stand. Ganz derselbe Gedanke findet sich V, 1—4. Es entsteht nur die Frage, ob das nachexilische Juda wirklich die Vorwürfe verdiente, welche ihm der Prophet hier macht, da wir doch nirgends von einem Götzendienste lesen, der von den Heimgekehrten getrieben worden wäre. Zur Antwort diene, dass Zacharias seinem Volke nicht den Vorwurf eines direkten Götzendienstes, sondern mehr den des Aberglaubens macht. Sie halten auf Wahrsager und Traumdeuter, und lassen Terafim befragen, ohne eigentlich abgöttischen Cult zu treiben. Der Mensch wendet sich in ausserordentlichen Zuständen, in Zeiten grosser Spannung und Erwartung der Dinge, die da kommen werden, nur zu gerne Allem entgegen, was aus Aberglauben kommt und ihm Vorschub leistet. So war es mit Juda damals der Fall; seine ganze Existenz war noch gefährdet; sie erwarteten so viel und hatten so wenig Aussichten auf Besseres, dass wir es wohl begreiflich finden, wenn sie auf Wahrsager und Träume horchten und auf manchem andern Wege Licht zu bekommen trachteten. Es wäre kaum denkbar, wie ein siebenzigjähriger Aufenthalt mitten im Lande der Wahrsager und Zeichendeuter an den Juden ganz spurlos vorübergehen sollte. Ihr summarischer Abscheu vor dem Götzendienste hat mit solchen, abergläubischen Neigungen, die auf einem allgemein menschlichen Grunde ruhen, nichts gemein. Wenn der Mensch Trost, Beruhigung (*vane consolabantur*) bedarf, wie es bei der Masse der Heimgekehrten zutraf, ist er in den Mitteln meistens nicht besonders wählerisch. — *simulacra*, Götzenbilder, im Hebräischen concret, bestimmte Götzenbilder, nemlich die תרפים; Os. III, 4 hat Hieronymus das hebräische Wort beibehalten: *et sine theraphim*. Die „Theraphim" stehen hier passend, denn sie waren, wie Hitzig zugibt, ursprünglich mesopotamische Orakelgötter. Wie wir sie schon bei der Rachel finden, so befragt sie noch in später Zeit Nebukadnezar (Ezech. XXI, 26). Ueber ihre Gestalt wissen wir nichts Bestimmtes,

eben so schwankend ist die Etymologie; gewiss ist nur, dass sie befragt wurden, d. i. Orakelbilder waren. Vergl. zu *Theraphim* Gesen., *thesaur.* III, 1519. Kirchenlex. X, 897. Delitzsch (übereinstimmend mit Fürst, *Concord.* f. 1235) zur Genesis, II, S. 220 (zweite Aufl.): „תרפים (sowohl vom einzelnen Bilde als von mehreren, wie פנים Gesicht und Gesichter) Ernährer oder Versorger (von תרף = טרף Spr. XXX, 8) also s. v. a. θέραπες (Hitzig, Ezech. S. 149) heissen die Schutzgötter des Hauses, *Penates* nach Firmicus Maternus von *penus.*" — *inutile* (און), *mendacium* (שקר), *frustra* (שוא), *vane* (הבל, Hauch) sind nach dem Hebräischen lauter Nomina im Objekts-Acc., so dass *frustra* und *vane* frei und weniger genau ist, aber von Hieronymus gewählt wurde, weil es ihm an synonymen Ausdrücken für „Nichtigkeit, Lüge" fehlte, deren der Hebräer hier viere hat. *somniatores* (Träumer), im Grundtexte: „Träume reden Nichtiges;" *somniatores* sind somit Jene, welche Träume haben, sie mittheilen und zugleich deuten: „tröstliche, verheissungsvolle Träume hatten sie" — die aber täuschen.

v. 3. Die Wahrsager, Träumer und alle übrigen, verkehrten Rathgeber des ängstlichen und kleinmüthigen Volkes gerirten sich als Hirten und waren es, freilich καταχρηστικῶς. Desshalb konnte der Prophet von einem der Art missleiteten Volke Beides sagen: *non est eis pastor* und *super pastores iratus est.* Zu „Hirten" steht „Böcke" parallel, *hirci* = *duces*, Führer, weil die Böcke (Leithämmel) an der Spitze der Heerde gehen. „Mein Zorn ist erwacht und ich werde heimsuchen," hebt bezeichnend die unmittelbare Nähe der Heimsuchung hervor: *visitabo* = *visitaturus sum.* Die Heimsuchung besteht in der Entfernung dieser schlechten Rathgeber. Der Grund davon: „denn der Herr sieht um nach seiner Heerde, an ihr seine letztendlichen Verheissungen zu erfüllen, und entfernt darum Alles, was ihn daran hindert." Wir sehen somit, dass die „Heimsuchung der Hirten (*visitabo super pastores*)" kein Akt der Züchtigung des Volkes, sondern vielmehr seiner Begnadigung ist. Darum spricht sich der Prophet über die Art der Heimsuchung auch gar nicht näher aus. Falsche Rathgeber sind im Volke, über sie zürnt der Herr und sucht sie heim, so dass ihnen die Augen aufgehen, dass sie ihre Verkehrtheit erkennen und bussfertig umkehren zum

wahren Vertrauen auf Gott. Wir können wenigstens die Heimsuchung in ihren Folgen für die falschen Hirten so denken; denn auch in diesem Falle, bei ihrer Bekehrung, gab es keine falsche Hirten mehr. *visitare*, פקד (heimsuchen) ist *vox media;* das erstemal steht es im Sinne von züchtigen (strafend heimsuchen), das zweitemal gerade umgekehrt vom gnädigen Heimsuchen, wie es die beiden Zusätze: *iratus est* und *posuit quasi equum* zeigen. *equus gloriae suae*, d. i. sein Prachtross, vergl. IX, 16: *grex populi sui* (seine Volksheerde). Ein Ross der Herrlichkeit (הוד, *gloria*) ist ein herrliches, ausgezeichnetes Ross, wie es sich Könige, die in den Krieg ziehen, auswählen. Unser Prophet liebt kriegerische Bilder; zuvor nannte er Israel „Bogen und Pfeil Gottes", hier in einer noch kühneren Wendung: das prachtvolle Streitross des Herrn.

v. 4. Mit dem letzten Versgliede: „der Herr macht Israel wie zu seinem Streitrosse," ist Zacharias bei seinem eigentlichen Thema, die messianische Siegesperiode, angelangt. Alles Bisherige diente nur als Einleitung und Uebergangsformel. „Von ihm (aus ihm)" bezieht sich (Hitzig und Ewald) auf Gott, nicht, wie von Hieronymus an die meisten Erklärer (Corn. a Lap., Vatablus, Drusius, Jahn, Hengstenberg, Burger u. s. w.) dafür halten, auf Juda. Maurer hat es sich zu leicht gemacht, wenn er die allerdings nicht weiter begründete Ansicht Hitzig's eben auch ohne Begründung verwirft. Wenn der Prophet Juda gemeint hätte, würde er nicht ממנו „aus ihm", sondern הוא gesetzt haben: *ipse est angulus, ipse paxillus;* denn was er von Juda aussagte, gälte vom ganzen Juda; Ecke und Pfahl und Kriegsbogen käme nicht aus Juda, sondern wäre Juda. Die Beziehung *ex ipso* passt vollkommen in den Zusammenhang; die bildlichen Ausdrücke *angulus etc.* stehen dem vorhergehenden *pastores* gegenüber. Gott zürnt auf die Hirten und entfernt sie, und was von nun an ein „Hirtenamt" in Juda bekleidet, ist von ihm, hat er gegeben. Ganz denselben Gedanken finden wir bei Is. I, 25, 26: „Ich werde meine Hand wider dich wenden und rein wegschmelzen deine Schlacken: dann werde ich dir wieder Richter schenken wie zuvor, und Rathgeber wie vor Alters." *angulus* (Ecke, Eckstein), *paxillus* (Pfahl, Zeltpflock) sind die „Leiter, Führer, die Stützen" Israels. Woran

sich Israel von nun an hält, wie an einem Pflocke, was Israel zusammenhält, wie ein Eckstein das Gebäude, ist von Gott gegeben. Zu *angulus* dürfen wir nicht, wie gewöhnlich geschieht, Jer. LI, 26 vergleichen (der Prophet redet da buchstäblich von Eck- und Grundsteinen), wohl aber Is. XIX, 13: „Es führten Aegypten irre die Eckpfeiler (d. i. die Fürsten) seiner Völker," sowie zu *paxillus*, ebend. XXII, 23: „Ich schlage ihn als Pfahl an einen festen Platz . . .; daran werden sie aufhängen alle Ehre des Hauses seines Vaters." Aber der Prophet geht von den Bildern des Friedens gleich wieder auf die des Krieges über, daher er weiter sagt: „von ihm Kriegsbogen," und das führt ihn endlich zum eigentlichen Ausdrucke selbst: „von ihm wird ausgehen jeder Dränger zumal," d. h. lauter Dränger, nichts als Dränger, wie gleich das Folgende lehrt. Von nun an wird Israel durch nichts mehr in seinem Siegeslaufe aufgehalten werden.

v. 5. „Und sie," die also geführten Israeliten, werden sein wie Helden. Schwierig ist *conculcantes lutum platearum* wegen des Beisatzes *in proelio*. Die Uebersetzung des Hieronymus ist richtig: tretend auf Gassenkoth; man könnte zwar auch übersetzen: „tretend (niedertretend) in den Gassenkoth," בוס ein *verb. transit.* und als Verb. der Bewegung mit ב construirt, wobei das Objekt: die Feinde niedertreten, als selbstverständlich ausgelassen wäre. Da aber diese Redensart „in den Koth treten" nicht vorkommt, indem Job XIII, 12: *redigentur in lutum cervices vestrae*, einen andern Sinn hat: eure Nacken werden zu Lehm gemacht (alle Halsstörrigkeit wird gebrochen), und zudem im Grundtexte ganz anders lautet, so ist die erste Uebersetzung, die des Hieronymus, allein richtig. Obgleich aber Zacharias starke Bilder liebt, scheint mir die Beziehung des Bildes auf die Feinde, welche geradezu Gassenkoth genannt wären, doch zu hart. Mich. VII, 10: „nun wird sie (meine Feindinn) zertreten wie Gassenkoth," und Is. X, 6: „dass er (mein Volk) hingebe der Zertretung wie Gassenkoth" — bezeichnet das Ende und den höchsten Gipfel der Schmach, während dasselbe hier an den Anfang gestellt wäre. Wenn die Feinde wie Koth zertreten sind, hat es mit dem Kriege schon sein Ende, es würde also *bellabunt* nicht mehr passen. Desshalb möchte ich *conculcantes lutum* nur als Erweiterung von *fortes* nehmen: Gassenkoth tretend

= rüstig, muthig auftretend in der Schlacht, wie wir sagen: Staub aufwirbelnd. Die Schwierigkeit liegt wohl nur darin, dass wir an diesen Ausdruck nicht gewohnt sind, er ist uns nicht zart genug; aber der Orientale stösst sich an solchen Ausdrücken weniger als unser verwöhntes Ohr. Ebenso erklärt auch Hitzig: „Bezeichnet wird das starke Auftreten des Beherzten; und die Vergleichung Vers 3 mit dem Rosse mag hier noch nachwirken." „Und sie kämpfen, denn der Herr ist mit ihnen" — Letzteres zeigt an, dass sie nicht aus eigenem Antrieb in den Kampf ziehen. Sie sind wie Helden muthig auftretend in der Schlacht und kämpfen, weil sie im Namen des Herrn ausziehen, eingedenk der Worte des Psalmisten: „In Wagen rühmen diese sich, in Rossen, wir in des Herrn, unsers Gottes, Namen: da werden sie verstrickt, sie fallen, wir stehen, wir sind aufrecht (Ps. XX, 8, 9)." Und wie sie hoffen, so geschieht: „erröthen (sich schämen), zu Schanden werden die Reiter," d. i. die Feinde, Reiter zur Bezeichnung der Stärke und materiellen Macht gegenüber der geistigen Macht des Gottvertrauens.

v. 6. In dieser Zeit der Begnadigung seines Volkes, da er es heimsucht (Vers 3 *visitavit gregem suum*), wird auch der Theil Israels, welcher noch im Exile ist, zurückgebracht, so dass Alle vereinigt sein werden, wie damals, da sie der Herr noch nicht verworfen hatte, d. i. wie unter David und Salomo; denn mit der Trennung der Reiche hatte auch die Verwerfung ihren Anfang genommen. Die Heimgekehrten nennt Zacharias das Haus Juda, die in der Zerstreuung das Haus Joseph, weil die zehn Stämme auch in der That die grosse Masse der Exilirten ausmachten. Aus dieser Gegenüberstellung erklären sich alle übrigen Ausdrücke unsers Verses in einfacher Weise. Vom Hause Juda sagt Gott: „ich werde sie stärken," in ihrem Bestande sichern und kräftigen; vom Hause Joseph, den Exilirten: „ich werde sie erretten," ihnen helfen, und zu näherer Erklärung: „ich werde sie zurückbringen." Alsdann wird Israel sein wie ehemals; und auch der Herr wird sein wie ehemals, oder mit den Worten unsers Verses: „ich werde ihr Gott sein und sie erhören." *salvabo*, ganz richtig, אושיע „ich werde erretten, erlösen," nicht synonym mit *confortabo*, im weitern Sinne (Hengstenberg): „ich werde Heil geben;" ebenso richtig ist *convertam eos*, wie Hieronymus

mit dem Chaldäer und Syrer hat, und die Uebersetzung von Hengstenberg (nach den LXX), Jahn, Maurer: „ich mache sie wohnen," zu verwerfen. Vers 9 *et revertentur* וְשָׁבוּ und 10 *et reducam eos* וַהֲשִׁבוֹתִים hebt die Bedeutung unsers הוֹשְׁבוֹתִים über allen Zweifel, abgesehen vom übrigen Zusammenhange. Zur Form הוֹשְׁבוֹתִי vergl. Ewald, Grammat. S. 377 Anm. Hitzig bemerkt: „ישב entlehnt leicht Flexionen von שׁוּב; und ebenso kommt auch der umgekehrte Fall vor 2 Sam. XV, 8." Die hier zitirte Stelle ist: ישיב ישיבני (*Kri* ישוב), was freilich Thenius kurz damit abfertigt, dass er sagt: „Nach den LXX, Chaldäer, Syrer ist weder das Chetib, noch das Keri richtig, sondern zu lesen הֱשִׁיב י׳ (Bücher Samuels S. 196)."

v. 7. Sowie Gott Ephraim weckt zur Heimkehr (vergl. Vers 8), stärkt er es auch, dass es wie ein Held seine Wege geht und sich freut, wie vom Weine. Der Aufruf zur Heimkehr wird sie nicht schrecken, sondern erfreuen, wie den Helden der Ruf zur Schlacht; vergl. Ps. XIX, 6: „Sie (die Sonne) frohlockt wie ein Held, zu gehen den Weg." An Schlachten, in die Ephraim nun ziehe (Maurer), oder an gewaltsame Selbstbefreiung durch das Schwert (Hitzig) ist gar nicht zu denken. Auch erklärt sich bei unserer Auffassung *a vino;* wir brauchen kein בכח u. s. w. zu ergänzen. Worüber sich Ephraim freut, ist der Aufruf zur Heimkehr, nicht seine Kraft. Den Söhnen leuchtet das Beispiel der Väter vor, daher heisst es: „ihre Söhne sehen und freuen sich," zugleich aber auch in dem Sinne, dass die Söhne (Kinder) die Wunder sehen, die an ihren Vätern geschehen. Die Heimkehr wird unter grossen Wundern erfolgen; diese geschehen zunächst an den Vätern, daher unser: die Söhne sehen.

v. 8. „Ich werde sie herbeilocken" wörtlich: ich werde ihnen zischen, ihnen zupfeifen, aus Is. V, 25 entlehnt. Das Bild ist vom Bienenvater hergenommen, der durch Pfeifen die Schwärme herbeilockt. „Ich habe sie losgekauft," erlöst; der Herr lockt ihnen und sammelt sie, erst nachdem er sie erlöst, d. i. alle Hindernisse der Heimkehr entfernt hat. *et multiplicabo* nach dem Hebräischen: „und sie werden viel sein, wie sie (ihrer) viel waren," die gewöhnliche messianische Verheissung, die alle übrigen in sich einbegreift.

v. 9. Die Erwähnung der Menge leitet eine neue, wichtige, trostreiche Mittheilung Gottes ein. Der Herr wird, bis sein Wort der Rückkehr Israels in Erfüllung geht, von ihm auch in der Zerstreuung seine schützende Hand nicht zurückziehen. Mitten unter den Heiden wird er ihre Nationalität und ihren Glauben aufrecht erhalten. „Ich werde sie säen, spricht der Herr," d. i. sie erhalten und vermehren; sie werden unter den Heiden nicht umkommen, sondern wachsen und erstarken. Eben so werden sie mich anrufen, ihren Glauben bewahren und bekennen. — „Ich säe" = ich streue, vermehre sie, vergl. Jer. XXXI, 27: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich säe das Haus Israel und das Haus Juda, Samen von Menschen und Samen von Vieh." Os. I, 10, 11: „Und die Zahl der Kinder Israels wird sein wie der Sand am Meere, der nicht gemessen und nicht gezählt wird. Und es wird geschehen: An dem Orte, wo man zu ihnen sagen wird: Nicht-mein-Volk, ihr! wird man ihnen zurufen: Kinder des lebendigen Gottes. Und es werden sich sammeln die Söhne Juda's und die Söhne Israels zumal: denn gross ist der Tag Jezrahel's (der Tag des Gott-säet, ein Beiname Israels)." Wir haben somit in unserm Verse eine Verheissung, die sich auch bei den andern Propheten findet: dass der Herr Israel im Exile säet, d. i. zu einem grossen, starken Volke macht und dann heimführt. Der Ausdruck „säen (זרע, streuen, nicht zerstreuen)" ist, wie mir unzweifelhaft dünkt, in Rücksicht auf Os. I, 10, 11; II, 22, 23 und insbesondere Jezrahel, den symbolischen Namen Israels, gewählt worden. *et de longe* parallel zu *in populis*, ohne Nachdruck: „und aus der Ferne (= unter den Völkern) werden sie meiner gedenken," d. i. mich anrufen, mich bekennen, ihren Glauben und ihr Vertrauen bewahren. In der Trübsal gedenkt der Fromme Gottes und sucht und findet darin Trost. Im Exile ist Israel auch in Trübsal und Bedrängniss, aber nicht ohne Trost: „sie gedenken des Herrn" und werden nicht zu Schanden; vergl. Ps. XLXII, 7: „Mein Gott, betrübt ist in mir meine Seele, darum gedenke ich dein aus dem Lande des Jordan." Jon. II, 8: „Da bedrängt ist meine Seele in mir, gedenke ich des Herrn." *et vivent* enthält Folge und Ziel ihres Gebethes. Sie gedenken des Herrn, rufen ihn an, dass sie leben mit ihren Söhnen und heimkommen;

oder, was dasselbe ist: „sie gedenken des Herrn und leben u. s. w." Leben mit den Kindern = am Leben bleiben und glücklich, in Wohlfahrt sein. — Indem man זרע (*seminare*) durchaus in der Bedeutung zerstreuen festhielt, hatte man sich das Verständniss dieses Verses unmöglich gemacht. Hitzig meint gar, aus unserer Stelle sehe man, dass die Wegführung noch etwas Zukünftiges sei. Umbreit: „Sollten sie von Neuem unter die Völker zerstreut werden (?)," nach Ewald: „Zerstreu ich sie unter die Völker, gedenken sie doch in der Ferne mein." Maurer behandelt das Fut. als Perfect u. s. w. Das Auffallendste bei all dem ist, dass זרע die Bedeutung zerstreuen gar nicht hat; nicht eine einzige Stelle lässt sich dafür anführen. Gesenius im *thesaur.* hat für diese angebliche Bedeutung nur unsern Vers selbst; wo sie gerade nicht passen würde, wenn sie auch begründet wäre. Fürst (*Concord.*) hat daher mit Recht allein die Bedeutung *serere*, *spargere*, mit dem nähern Zusatz *semen spargere* aufgenommen. Ein Räthsel ist, wie Hengstenberg sagen konnte: „Das Verb. זרע wird häufig von der Zerstreuung des Bundesvolkes, als Strafe, gebraucht."

v. 10. Der Prophet hatte bei der namentlichen Aufführung von Assyrien und Aegypten zwei bestimmte Motive, welche diesen scheinbaren Archaismus vollständig rechtfertigen. 1. Er nennt diese zwei Reiche, weil sich in ihnen (man denke an das assyrische Exil) in der That die Masse der noch nicht heimgekehrten Juden befand. Zu jeder Zeit gab es in Aegypten viele Juden, seit ihren verhängnissvollen Kämpfen mit den Chaldäern aber war Aegypten ihr Hauptzufluchtsort vor der Rache ihrer erbitterten Feinde (Jer. XLIII, 5—7), so dass in den Tagen des Zacharias wohl mehrere Tausend in Aegypten wohnen mochten. 2. Er nennt aber auch desshalb diese Länder, weil sie den Juden, die bei ihnen wohnten, bisher noch die Heimkehr unmöglich gemacht hatten. Die Erlaubniss des Cyrus, so allgemein sie auch lautete, galt zunächst nur für die Juden in Chaldäa; die entfernteren Provinzen Assyrien und Medien hielten sich nicht an dieses Geboth, und Aegypten natürlich um so weniger, da es gar nicht unter persischer Oberhoheit stand. So sehr sich daher manche fromme Juden in Aegypten, in Assyrien und Medien nach Jerusalem zurück-

sehnten, sie konnten nicht dahin, für sie dauerte das Exil noch fort. Das empfanden die Heimgekehrten nicht minder schmerzlich, und sie warteten immer und immer des Augenblickes, da auch für diese die Stunde der Erlösung schlagen, und der Herr den Stolz Assyriens und Aegyptens brechen und sein gefangenes Volk befreien werde. Wenn wir diess beachten, dann leuchtet uns ein, dass Zacharias strenge genommen Chaldäa hier gar nicht aufführen konnte. Da konnte von einem Zurückführen, von einem Retten nicht die Rede sein, weil ihrer Rückkehr nichts im Wege stand. Assyrien aber und Aegypten hielt die Weggeführten gewaltsam zurück. Als Ort der Heimkehr nennt er Galaad und das Land des Libanon, weil diese Länderstriche von den Israeliten bewohnt worden waren. Den „Libanon" nennt er dichterisch für das westlich vom Jordan gelegene Gebieth des Zehnstämmereiches, auch wohl desshalb, weil der Libanon ideell mit zum heiligen Lande gezählt wurde. Zur Sache vergl. Is. XXVII, 13: „Und es wird geschehen an jenem Tage: Gestossen wird in die grosse Posaune, und es werden kommen aus dem Lande Assur die Verlorenen und die Verstossenen im Lande Aegypten." Os. IX, 3: „Sie sollen im Lande des Herrn nicht wohnen: zurück nach Aegypten komme Ephraim, und Unreines esse er unter den Assyriern." Es richtet sich also auch hier Zacharias nach ältern Vorbildern. — *et non invenietur* im Hebräischen לא ימצא allein, d. h.: „und nicht reicht es ihnen aus." *locus* = Raum; zu מצא s. die Lexx.

v. 11. Die Wunder, unter denen Gott sein Volk heimführen wird. Es ist bekannt, dass die Heimkehr von den Propheten dem Auszuge Israels aus Aegypten durchweg an die Seite gestellt wird, also dass sich die damaligen Wunder wiederholen, ja noch grössere folgen werden. Vergl. Is. XI, 15: „Und austrocknen wird der Herr die Meereszunge von Aegypten und erheben seine Hand wider den Strom in der Stärke seines Hauches, und ihn theilen in sieben Bächlein, dass man mit Schuhen durch ihn schreitet." Die Meereszunge heisst an unserer Stelle: die Meeresenge, d. i. die Spitze des rothen Meeres (Meerbusen von Suez); der Strom ist der Nil. Da Gott selbst sein Volk heimführt (*reducam eos*), so geht er durch das Meer und macht er die Tiefen

des Nils erröthen, und beugt den Stolz Assurs (das, worauf Assur stolz ist), und macht weichen den Stab Aegyptens, den es bisher über die Gefangenen geschwungen. Die Ausdrücke: „gedemüthigt wird der Stolz von Assur und weichen der Scepter Aegyptens" sind nicht weiter zu urgiren. Indem Gott Israel herausführt, demüthigt er Assur und bricht er den Scepter Aegyptens, da sie Israel nicht freiwillig, sondern nur gezwungen freigeben. Hieronymus weicht etwas von dem masorethischen Texte nach dem Vorgange der LXX ab; ihm folgt Ewald, der zugleich bemerkt: „Da wiederholt sich dann in höherm Maassstabe die einstige Befreiung am rothen Meere: wieder zieht er, um die Verbannten zu erlösen, durch das Meer der Enge, das tiefe, enge und angstvolle ägyptische Meer, und schlägt mit gewaltigem Schlage in das von Wellen bewegte Meer, um es zu beschwichtigen (das Bild Aegyptens), dass zugleich des Stromes Tiefen sogleich versiegen (das Bild des Euphrat und Assyriens); so dass, nachdem der Stolz der beiden grossen feindlichen Reiche gebeugt und ihr schwerer Scepter gebrochen ist, den Erlösten im Süden und im Norden der Durchgang frei steht." Er schlägt vor (mit Hieronymus) בְּיָם statt בַּיָּם an beiden Stellen zu punktiren, was allerdings einfacher ist; nur möchte ich bei „Strom" den Nil setzen, wofür יְאוֹר (vgl. Gesen., *thesaur.* II, 558) spricht, nicht den Euphrat, der נָהָר heisst. „Meer und Strom" Aegyptens machen Ein Ganzes aus; was Gott dem Einen thut, geschieht auch am Andern, so dass recht wohl gesagt werden kann: „er geht durch das Meer und alle Tiefen des Stromes erröthen." Der Rythmus liebt eine solche Gliederung; dasselbe findet sich überall im sogenannten synonymen Parallelismus; wir dürfen nur daran erinnern, wie oft sich Juda und Jerusalem einander gegenüberstehen. Dass gleich folgt: „und gedemüthigt wird Assur," hat auf das Vorhergehende keinen Einfluss, denn hier waltet dasselbe Gesetz der Versgliederung. Bei dieser Erklärung thun wir keinem Worte Gewalt an, was wenigstens bei יְאוֹר in diesem Zusammenhange geschähe, wenn wir es vom Euphrat deuteten. Isaias XI, 15 ist für unsern Vers nicht maassgebend, da sich Zacharias trotz aller Treue nie sklavisch an sein Vorbild bindet. Die einfachste Uebersetzung des Grundtextes bleibt immer: „er geht durch das Meer Angst," das rothe Meer wegen der Angst und Trübsal,

welche die Israeliten davor ausstanden, poetisch ים צרה Meer Angst (Enge, Trübsal) genannt. Die Wellen stehen dem Durchziehenden als Feinde hindernd im Wege, darum schlägt er sie. Andere geschraubte Deutungen siehe bei Hitzig und Maurer; die Lesart der Vulgata zu verwerfen, weil der Ausdruck „Meeresenge" das Wunder verminderte (Hengstenberg, Burger: *le poète aurait diminué le miracle)*, ist fast kindisch, als ob sich Zacharias gleichsam hätte schämen müssen, dass die Israeliten nur durch die Meerenge und nicht gerade mitten durch das Meer, wo es am breitesten und tiefsten war, zogen. Richtiger ist die andere Einwendung, dass צרה nur im bildlichen Sinne von „Drangsal" vorkomme, auch würden wir צרת ים erwarten; indess צרה heisst: Enge, und der Prophet hat wohl gerade wegen des Doppelsinnes, der darin liegt, צרה für לשׁן gewählt, das sich bei Isaias findet.

v. 12. „Ich kräftige sie durch den Herrn," vergl. Os. I, 7. „Durch den Herrn," wo er selbst redet, statt „durch mich, durch meinen Arm," ist kräftiger, und auch sonst dem Hebräer geläufig (vergl. Gesen. Lehrgeb. S. 742). Die nachdrückliche Setzung „Herr" steht gegenüber den Götzen und jeder andern Macht und Hilfsquelle, in der sonst noch der Mensch Kräftigung und Stärke sucht; vergl. oben Vers 5, Ps. XX, 8, 9. *ambulare*, התהלך (sich ergehen) = *degere*, leben, die zahlreichen Parallelen Gesen. I, 860; nun steht *in nomine* parallel zu *in Domino* und ist daher: „durch seinen Namen" zu übersetzen. Israel ist stark durch den Herrn und lebt, hat Bestand und Gedeihen durch seinen Namen, d. i. durch ihn. Falsch Maurer: *Jovae nomen dabunt*, *Jovam colent Deum*, *salutis datorem;* zu enge Jahn: *ambulare venit pro agere*, *adeoque sensus est: in nomine meo agent*, *seu gerent bella;* Corn. a Lap. *in virtute*, *potentia et invocatione ejus ambulabunt pergentque strenue et alacriter Judaei in Jerusalem* — gegen den Parallelismus.

Gleich zu den ersten Versen dieses Capitels macht Hieronymus die Bemerkung: *Omnis hic locus obscurus et dubius est; et debet nobis lector ignoscere*, *si in his quae ambigua sunt*, *et nos pendulo incedimus gradu.* Der Grund davon war, dass er sich, wie die meisten Erklärer, den Zusammenhang nicht gehörig zurecht legte. Sie unterliessen es, den Hauptgedanken

von der Einleitung, die, wie gesagt, nur in einem künstlichen Uebergange vom unmittelbar vorher Gesagten besteht, zu trennen. Aus demselben Missverständnisse kommt es auch, wenn Einige X, 1 noch zur vorhergehenden Weissagung ziehen (Jahn: *male abruptus fuit a capite praecedente*), Andere umgekehrt den letzten Vers von Cap. IX mit dem Orakel unsers Capitels verbinden (Ewald). Der Hauptgedanke der messianischen Verheissung selbst legt sich in äusserst einfachen Sätzen dar: „Gott erbarmt sich seines Volkes, entfernt seine schlechten Hirten und gibt ihm gute, die er kräftigt und siegreich im Kampfe macht. Was noch im Exile ist, lässt er nicht umkommen, sondern erhält sie mitten im Heidenthume und führt endlich auch sie unter grossen Wundern heim, wo er sie durch seinen Namen kräftigt und beglückt für alle Zeit." Die Bedenken gegen die Aechtheit wegen der Nennung von „Assyrien und Aegypten" haben wir in dem zu Vers 10 Bemerkten beseitigt; für die Aechtheit, und mit nicht geringem Gewichte spricht die sich gleichbleibende Berücksichtigung älterer Propheten Os. I, 10, 11; II, 22, 23; IX, 3. Is. XI, 5; XXVIII, 13.

Cap. XI.

v. 1. „Oeffne!" sind Worte des Propheten; im Namen Gottes befiehlt er dem Libanon, seine Thore zu öffnen. Was der Libanon thun muss, was er nicht verhindern kann, wird in Form eines Befehles eingekleidet. Der hohe, schwer zugängliche Libanon wird unter dem Bilde einer Veste mit geschlossenen Thoren dargestellt. Innerhalb derselben sind seine Zedern; so lange seine Thore geschlossen bleiben, sind sie in Sicherheit und Ruhe. Thore heissen die steilen Pässe und Zugänge, die er selbst öffnen, d. i. eben, zugänglich machen soll. Dahinein soll Feuer dringen, und seine Zedern, sein Kostbarstes, fressen. „Fresse (*comedat*)!" ist eben so befehlend wie „öffne (*aperi*)!" Der Libanon gehört mit zum heiligen Lande; Strafgerichte über ihn treffen um so mehr das übrige Land, da es wehrlos und offen daliegt, wenn seine beste Schutzmauer, der Libanon, bewältiget ist. Seine Uebersteigung gilt überhaupt für das Höchste und Grösste, was Menschengewalt zu leisten vermag. Dessen

rühmte sich der König von Assyrien: „Mit der Menge meiner Wagen erklimm' ich die Höhe der Berge, die Gipfel des Libanon: und haue ab die Wipfel seiner Zedern und seine herrlichen Tannen, Is. XXXVII, 24."

v. 2. Was der Prophet befiehlt, geschieht vor seinen Augen; denn der Herr spricht und es geschieht. Im Anblicke dessen wendet sich Zacharias vom Libanon dem übrigen Lande zu, das heulen und wehklagen soll, indem es demselben Urtheilspruche unterliegen wird. Wenn Gott des Libanon nicht schont, um wie viel weniger der Ebene. Getreu aber seinem einmal gewählten speziellen Ausdrucke vom „Feuer", als dem göttlichen Strafwerkzeuge, redet er auch hier nicht das Land an, sondern die Bäume, die Waldungen und Gebüsche, welche zunächst vom Feuer ergriffen werden. Auf dem Libanon ist die Zeder, in der Ebene die Tanne (Cypresse), die Eiche und das dichte, herrliche Laubgebüsch des Jordan. Wir dürfen also auf den Gegensatz von Zeder und Tanne keinen besondern Nachdruck legen, dieser liegt vielmehr auf dem Gegensatze vom beschützten, festen, unzugänglichen Waldgebirge des hohen Libanon zur offenen, schutzlosen Ebene. Desshalb heulen die Waldungen der Niederung. — *abies*, ברוש, eigentlich die Cypresse, welche der Prophet nach der Ceder nennt, weil sie noch ein Baum des Libanon ist, und beide gerne miteinander verbunden werden, vergl. Hohel. I, 17. Sirach XXIV, 14. Is. XIV, 8 u. s. w. Die Tyrier bauten ihre Schiffe von Cypressenholz, mit dem der Libanon überdeckt war. Sanchuniathon spricht selbst von einer Gottheit des Libanon Beruth (aram. Aussprache für Berosch, *ed. Orelli, Lips*. 1826, p. 24). Die Cypresse breitete sich aber als einheimischer Baum zugleich über ganz Palästina aus, wenn sie auch heut zu Tage dort nicht mehr so häufig gefunden wird, vergl. die schöne Abhandlung von Ritter über die Verbreitung der Cypresse Erdk. XI, S. 567 flgde. *magnifici*, die Herrlichen, d. i. die Zedern, Is. X, 33, 34; die Uebersetzung durch das Mascul. kommt daher, dass Hieronymus die ganze Stelle bildlich von den Grossen gedeutet hat: *Cupio scire, quae sint cedri Libani, quae combustae sunt, quae abietes, quibus ululatus indicitur, quae pinus, quae corruit: magnifici inquit, vastati sunt.* Wieder der Libanon ist das

„feste Waldgebirg;“ *munitus*, fest, d. i. unzugänglich, zu בצר vergl. Gesen., *thesaur.* I, 230. Das Keri בציר ist adjektive Nebenform für בצור nach פקיד *forma participialis perfecta passiva*, nicht Nomen, wie Hengstenberg erklärt, der Artikel steht nach Gesen. kl. Gramm. §. 109. 2. Anm. *succisus est* frei ירד herabsteigen, stürzen, wie *cecidit* נפל; zu *saltus* (Waldlandschaft, Waldboden) passt die wörtliche Uebersetzung *cadere, descendere* nicht, daher *succisus est*, wir können sagen: gefällt wird.

v. 3. Von der leblosen Natur geht der Prophet auf die belebte und ihre Wehklage über. *magnificentia* muss nicht gerade wieder der Libanon sein; „ihre Herrlichkeit“ sind die Triften und Weideplätze in schattenreichen und bewässerten Landschaften, also in und bei Waldungen. Den Hirten gegenüber steht der Löwe, auch er wird seiner Zuflucht im Dickichte des Jordans beraubt. *superbia Jordanis*, „Stolz, Zier des Jordan“ ist das dichte Laubgebüsch, welches seine Ufer einsäumt und zu allen Zeiten ein gefürchteter Aufenthaltsort wilder Thiere war. Der Ausdruck kommt nur noch bei Jeremias vor, vergl. XLIX, 19: „Sieh gleich einem Löwen kommt er heraus aus dem Stolze des Jordan.“ — Die rabbinische Deutung des Libanon vom Tempel (Joma f. 396, vergl. dazu Hengstenberg) findet sich auch bei Hieronymus: *Perspicue Libanus .... templum intelligitur Judaeorum .... a Vespasiano et Tito subvertendum.* Spätere Erklärer deuten die ganze Stelle zwar nicht mehr so engherzig, an ein bestimmtes Ereigniss anknüpfend, vielleicht mit Ausnahme Hitzig's, der gerade so bestimmt und mit ebensoviel Recht die Ermordung „Gewaltiger“, d. i. der drei Könige Sacharia, Sallum und Menahem, darin findet, aber immer noch bildlich von Grossen und Mächtigen. Ich sehe nicht ein, 1) was der buchstäblichen Erklärung im Wege stehen, und 2) was bei der bildlichen die „Hirten und Löwen“ bedeuten sollten. Für sich allein kommt Löwe oft genug im bildlichen Sinne vor, aber wo in Verbindung mit Hirte, und zwar so, dass beide Ausdrücke synonym wären, wie sie hier genommen werden müssten? Hengstenberg bemerkt für die buchstäbliche Auffassung mit Recht: „Das Einzelne dient in solchen Schilderungen nur als

individualisirende Bezeichnung des Ganzen." Zu *vox* vergl. Nah. III, 2.

v. 4. In diesem Vers legt der Prophet den Grund dar, warum er das drohende, herbe Wort über den Libanon: öffne deine Thore! gesprochen: denn also lautete der Auftrag: „Weide die Heerde der Schlachtung." Im prophetischen Eifer für die Erfüllung der Worte: Heerde der Schlachtung, d. i. zum Schlachten zubereitete, hergerichtete Schafe! konnte er nicht anders als dem Libanon zurufen: Oeffne deine Pforte, auf dass die Schafe deiner Weide geschlachtet werden! Natürlich gilt das so eben Gesagte nur zur Herstellung des Zusammenhanges der prophetischen, dramatisch gehaltenen Rede, nicht zur Nachweisung seiner Gesinnung. Wo es sich um Verkündigung des göttlichen Wortes handelt, muss das persönliche Mitgefühl oder Interesse zurücktreten. Der Auftrag: „Weide die Heerde der Schlachtung!" enthält scheinbar einen Widerspruch. Wozu weiden, d. i. Hirte sein, wenn die Schafe geschlachtet werden? Dazu braucht man einen Schlächter, keinen Hirten. Das Geheimniss eines solchen Wortes war für Zacharias nicht minder gross, als für uns. Er musste in das Verständniss erst eingeführt werden. Wie das geschah, theilt er uns im weitern Verlaufe seiner Erzählung mit. „Heerde der Schlachtung" ist doppelsinnig: es kann sich auf die bisherigen Hirten beziehen, die, statt zu hüthen und zu weiden, die Heerde schlachten, und an deren Stelle eben der Prophet treten soll, damit sie wahrhaft gehüthet werde, und von nun an unter seinem Hirtenstabe keine „Heerde der Schlachtung" mehr sei. Es kann sich aber auch auf das Hirtenamt des Propheten selbst beziehen und den Zustand der Heerde bezeichnen, die nur mehr zum Schlachten taugt, so dass sein Hüthen ein blosser Versuch ist. Bei Israel, das ist, wie sich von selbst versteht, die hier gemeinte Heerde, war Beides eingetreten, wie der Herr selbst sein Wort „Heerde der Schlachtung", Vers 5 und 6, vollkommen deutlich erklärt. *occisio*, die Tödtung, Niedermetzlung, gut הרגה wiedergebend, das (*fem.* aus הרג) den Nominalbegriff des Verb. am allgemeinsten und einfachsten ausdrückt: „tödten," als Nomen: die Tödtung.

v. 5. Erster Grund, warum die Schafe „Heerde der Schlachtung" heissen: weil sie in der That von ihren Hirten nicht

gehüthet, sondern geschlachtet werden. Ihre sogenannten Hirten sind Schlächter. — Hieronymus hat in seiner speziell historischen Deutung *qui possederunt* auf die Römer bezogen, welche die Juden hinwürgten und was sie am Leben liessen, verkauften, weil sie (die Juden) keine Hirten (keine Lehrer) hatten. Er beruft sich noch auf die zweite Eroberung Jerusalems durch Hadrian, bei der viele Tausende als Sklaven verkauft, die Uebrigen nach Aegypten verpflanzt worden seien: *Propter peccata sua offendêre Judaei* (lässt er die Sieger sprechen): *ideo eos oppressimus, et ex pretio eorum divites facti sumus.* Daraus erklärt sich seine Uebersetzung des Hebräischen, die wörtlich so lauten würde: „deren Besitzer (nemlich die Römer) schlachten und nichts leiden (ohne etwas zu leiden, weil sie *jure victoriae* handeln), und deren Verkäufer (dieselben Römer) sprechen .... und deren Hirten u. s. w. Diese Uebersetzung ist ganz richtig (אשר קניהן = *quorum possessores*), und damit zugleich die freiere Gestaltung des lateinischen Textes hinreichend erklärt, die Anwendung auf die Römer aber, worin ihm freilich nicht Wenige nachfolgten, ist falsch, weil davon erst im Folgenden gesprochen wird. Hier müssen wir nothwendig bei einheimischen schlechten Hirten stehen bleiben, welche ihre Schäflein fressen, statt zu hüthen. Die Ausdrücke: schlachten, verkaufen, nicht schonen, drücken Ein und dasselbe aus, nemlich das selbstsüchtige, verderbliche Treiben der schlechten Hirten. Wir dürfen den Grundtext nicht übersetzen: „welche (Schafe) ihre Besitzer tödten," indem את־אשר stehen müsste, noch קניהן „deren Käufer" gleichsam im Gegensatze zu מכריהן „deren Verkäufer", was Hengstenberg (ebenso Maurer, Hitzig) urgirte, indem auch er die Römer darunter verstand. Kurz und energisch ohne Objektsaccus. steht: „deren Besitzer schlachten." Der Besitzer schlachtet rücksichtslos, der Verkäufer (Händler) sieht nur auf seinen Gewinn. Wenn das Eine allerdings dem Besitzer, das Andere dem Händler zusteht, so doch nicht dem Hirten nach der geistigen Bedeutung des Hirtenamtes. *benedictus Dominus,* ברוך יה' ist eine stehende Redensart, welche im gewöhnlichen Leben wohl so oft vorkam wie bei uns das ganz entsprechende Gottlob! bei einem Geschäfte, das gut ablief, oder nach einer Arbeit u. s. w. Es ist also auch

hier nicht zu urgiren, als ob darin eine besondere blasphemische Bosheit liege. „Ich bin reich geworden," d. h. ich habe gut verkauft. Die Absicht des Verkaufes und Handels ist, zu gewinnen, oder wie der Prophet stärker sagt: reich zu werden. Sehr bezeichnend heisst es endlich vom Hirten: „er schont nicht;" denn das Charakteristische am Hirten, d. i. am Schäfer, ist Milde, Schonung, liebevolle Fürsorge für die Schafe, vergl. unten Vers 16; Ezech. XXXIV, 4, 16: „Das Verlorene werd' ich aufsuchen, und das Versprengte werd' ich zurückführen, und das Verwundete verbinden und das Kranke stärken." Is. XL, 11: „Wie ein Hirte wird er seine Heerde weiden, in seinen Arm die Lämmer nehmen, in seinen Schoos sie heben und die Säugenden selbst leiten." Schwierigkeit macht *et non dolebant*, ולא יאשמו (sonst bei Hieronymus: *et non delinquebant*, vergl. Os. V, 15. Hab. I, 11), was er selbst näher bestimmt: *nihil mali pro tanta crudelitate patiebantur*. Dem Sinne nach hätten wir ganz die ziemlich gewöhnliche Uebersetzung: „ungestraft" Ewald, Arnheim: „ohne zu büssen." Hengstenberg urgirt den Begriff der Schuld: „und verschulden sich nicht," in Rücksicht auf die sprechenden Parallelen Jer. II, 3; L, 6, 7. Aber diese Beziehung auch zugegeben, folgt daraus noch nicht, dass wir אשם auch strenge in derselben Bedeutung beibehalten müssen. In אשם sind beide Begriffe Schuld und Strafe (Busse) so in einander übergegangen, dass überall nur der unmittelbare Zusammenhang entscheiden kann, was zunächst gemeint ist, der hier für die zweite Bedeutung (büssen) spricht. Indem sie scheinbar ungestraft die Schafe tödten können, verfahren sie nur desto rücksichtsloser mit ihnen. Zacharias verliess hier den strengen Context, welchen das Bild von „Besitzern" forderte, und ging auf die Sache über: die bösen, selbstsüchtigen Hirten und Führer schlachten (saugen aus) das Volk ungestraft, also desto frecher. Noch weniger möchte ich die Consequenz gelten lassen, welche sich aus der Uebersetzung: „und sie verschulden sich nicht" ergibt, nemlich die Beziehung des ganzen Verses auf auswärtige Dränger (die Römer). Die Gegenüberstellung vom bestehenden schlechten Regimente zum guten, das der Prophet üben soll, tritt zu stark hervor, als dass wir an fremde Eroberer denken dürften. — Hieronymus hat

die Verba durchgehends im Imperf. *(occidebant etc.)*, im Hebräischen steht das Fut. (freilich auch ein Imperf.), wir müssen, da ein fortdauernder Zustand beschrieben wird, das Präs. wählen; die historische Beziehung auf die Römer verleitete ihn zur Uebersetzung des hebräischen Fut. durch ein Präteritum.

v. 6. Zweiter Grund, warum die Schafe „Heerde der Schlachtung" heissen: weil sie der Herr zur Schlachtung hingibt — Einen dem Andern. Die Heerde ist in einem Zustande, der nur mehr zum Schlachten taugt, wo von einem weitern Hüthen nicht mehr die Rede sein kann. Wie sich diess mit dem Auftrage, Hirte einer solchen Heerde zu sein, vereinige, ist noch ein Geheimniss, das sich erst im weitern Verlaufe der Dinge enthüllt. Keine Drohung Gottes ist nemlich absolut ausgesprochen. Wenn Gott zum Propheten sagt: Hüthe die Heerde der Schlachtung, so steht Schlachtung zunächst im erstern schon angegebenen Sinne. Ob sich die zweite Bedeutung auch erfülle oder nicht, hängt von dem Erfolge der prophetischen Führung ab. Wenn sein Unternehmen misslingt, und Israel sich als unverbesserlich erweist, denn diess war der letzte, mögliche Versuch, dann wird die Heerde auch im zweiten Sinne des Wortes eine Schlachtheerde sein und die Drohung unsers Verses in Erfüllung gehen. Und so geschah in der That. Was geschah, und uns erst im Folgenden mitgetheilt wird, setzt hier Gott schon voraus. — Statt *et* steht im Hebräischen כי (denn); die Causalpartikel bezieht sich aber nicht auf Vers 5, sondern auf den Ausdruck „Heerde der Schlachtung" in Vers 4, daher passt *et* ebenso gut. Sehr bezeichnend ist: „ich werde fürder nicht mehr schonen;" denn so eben ward diess als charakteristisches Kennzeichen der guten Hirten aufgeführt, so dass es das ganze Hirtenamt bezeichnet und daher gerade so viel bedeutet als wie: „ich werde fürder nicht mehr ihr Hirt sein," *sc.* was ich bisher war. Aber, wie gesagt, dürfen wir nicht verbinden: Weide die Schlachtheerde, denn ich kann sie nicht mehr weiden, wie Hengstenberg meint: „Mache den letzten Versuch, sie zum Heile zu führen; denn ich kann und darf nicht länger ihren gräulichen Abfall ungestraft lassen." Der Prophet repräsentirt in seinem Hirtenamte Gott selbst, so dass es im Sinne Hengstenberg's heissen müsse: Hüthe nicht, denn ich werde fürder nicht mehr

schonen. — *tradere in manu* für *in manum*, eigentlich *tradere, ut sit in manu*, der Ablat. entstand aus getreuer Nachbildung des hebräischen ב bei ממציא: „ich werde finden machen in der Hand“ = „ich werde hingeben in die Hand (in die Gewalt);“ ganz dieselbe Redensart 2 Sam. III, 8, die Thenius (B.B. Sam. S. 137) höchst überflüssiger Weise nach den LXX corrigirt. Die nächste Folge der Niederlegung des Hirtenamtes von Seite Gottes ist die Auflösung aller bürgerlichen Ordnung, gerade wie sich die Heerde zerstreut, wenn sie vom Hirten verlassen wird. „Den Einen in die Gewalt seines Nächsten überliefern,“ ist eine stehend gewordene Formel zur Bezeichnung innerer Unruhen, vergl. oben VIII, 10. Is. III, 5; XIX, 2 u. s. w. Den Zusatz: „und in die Gewalt seines Königs“ halte ich für eine verstärkende Erweiterung. Die Könige sind zum Schutze da: wenn man bei seinem Nächsten und seinem Könige, den beiden Stützpunkten in der Gefahr, keinen Schutz mehr findet, im Gegentheile von ihnen selbst angefeindet wird, dann hat die Anarchie den höchsten Grad erreicht, weiter kann es nicht mehr gehen. Alle Versuche, den König historisch zu ermitteln, sind vergeblich. Wenn Hitzig sagt: „Vers 6 weist zugleich darauf hin, dass an der Spitze der einen, aktiven, siegreichen und grausam wüthenden Parthei ein König stand, für dessen Wüthen gegen seine eigenen Unterthanen sich kaum ein anderer Grund als Verweigerung der Anerkennung denken lässt, welche er durch Gewalt zu erzwingen suchte (vergl. 2 Kön. XV, 16, 19),“ so ist das wo möglich noch willkührlicher, als wenn Andere geradezu die Römer herbeiziehen oder an die blutigen Partheikämpfe der Juden unter sich während der Belagerung durch die Römer denken (Hieronymus, Jahn u. s. w.). *concident terram*, wozu Hieronymus bemerkt: *Haud dubium quin Romani omnem terram et omnes civitates destruxerint. concido* genau כתת, zerstossen, zerstören, von einem Lande sagen wir lieber verwüsten. Das Subj. dazu sind zunächst „der Nächste und der König“, indem sie in feindlicher Stellung zu den Andern gedacht werden. Die Verwüstung geschieht freilich wechselseitig, so dass im weitern Sinne auch das erste: *homines* das Subj. bildet, und der Herr beide Partheien gegen einander wüthen lässt. „Ich werde nicht erretten aus ihrer Hand, d. h. den Einen

aus der Hand des Andern, *non eruam* schliesst sich genau an *ego tradam* an: „ich gebe hin und errette nicht," d. i. ich gebe sie in's gänzliche Verderben hin.

v. 7. Der Prophet unterzieht sich dem Auftrage Gottes und übernimmt das Hirtenamt. In dem, was er da nach dem Antriebe des heiligen Geistes thut und erfährt, löst sich das Räthsel, Schlachtschafe zu hüthen. Hieronymus hat *et pascam* noch als Rede Gottes genommen und enge mit *non parcam* verbunden. Die prophetische Erzählung beginnt nach ihm mit: *et assumpsi*, daher kommt sein Fut. *pascam*. Die Masorethen lesen ו als *vav convers.*: „und ich weidete." Hieronymus hatte die LXX für sich und sah sich darin noch durch das schwierige folgende: *propter hoc, o pauperes gregis* bestärkt, das er erklärt: *Et pascam oves occisionis, ut semper Judaei nutriantur ad mortem: propterea quia Dei est ista sententia: o vos qui estis pauperes gregis, h. e. justi de Israel ... audite quae dicantur et sequentis capituli sacramenta cognoscite.* Die Auffassung ist wirklich sehr geistreich: Gott unterbricht im vollsten Affekte die Anrede: „ich will hüthen die Schafe zur Schlachtung: darum, ihr Armen der Heerde —!" *sc.* beachtet, was folgt, was geschieht! Nun ergreift der Prophet das Wort und sagt: „da nahm ich u. s. w." Das Mitleid bricht unwillkührlich in einen Weh- und Mahnruf aus. Aber der Zusammenhang von *pascam*, *succidi*, *contracta est anima mea* spricht entschieden für den masorethischen Text: „und ich weidete." *propter hoc etc.* gibt den Grundtext wörtlich wieder, לכן in seiner gewöhnlichen Bedeutung festgehalten, nur dass *pauperes gregis (= pauperrimi gregis)* als Vocat. im Grundtexte wenigstens nicht gefordert wird. Ueber die verschiedenen Ueberss. von לכן vergl. Hengstenberg und Rosenmüller. Ersterer übersetzt: „desshalb, weil sie die elendesten Schafe waren," und gibt es freier: „aus Mitleid mit ihrem Elende." Es ist dabei nur das Motiv schwer einzusehen; der Prophet weidet die Heerde, weil es der Wille Gottes, nicht weil es die elendesten Schafe sind. Hitzig nimmt die Partikel im adversativen Sinne: „darum doch die elendesten Schafe," aber wozu ein Hüthen, wenn sie doch die elendesten Schafe sind? Ewald (ebenso Arnheim, Ackermann nach Rosenmüller und Aeltern): „wirklich die unglücklichsten Schafe;" vergl. dessen Grammat.

§. 340. *b.* „Diesem (עַל כֵּן) am nächsten steht לָכֵן darum eigentlich bei solchem, gewöhnlich im Anfange einer gewichtigen, oft drohenden Folgerung, eingeschaltet darum, d. i. fürwahr, Zach. XI, 7, oder bei dem, d. i. nichtsdestoweniger, Jer. V, 2." Diese Auffassung ist immerhin die einfachste, und sie bleibt in der Hauptsache, wenn wir לָכֵן auch in seiner nächsten Bedeutung desshalb beibehalten; aber nur nicht von „ich weidete", was gewiss falsch ist, sondern von „Schlachtung" abhängig machen: „Ich weidete die Schafe der Schlachtung und desshalb die elendesten Schafe." Zacharias liebt solche Erweiterungen, vergl. Vers 6: *proximi sui et reges sui;* IX, 15: *ut phialae, quasi cornua altaris.* Die Einwendung Hitzig's und Maurer's, dass diess „frostig" wäre, müssen wir, weil rein subjektiv, auf sich beruhen lassen. Schwunghaft ist die Uebersetzung Maurer's auch nicht: *pavi oves mactandas, (pavi) igitur miserrimas ovium.* — Was der Prophet nun in seinem Hirtenamte vornahm, wie er es mit Symbolen umkleidete, geschah aus höherm Antrieb und musste seine Deutung im Laufe der Ereignisse erst bekommen. Das noch Folgende wird uns also Aufschluss geben, warum er „als Repräsentant Gottes" in seinem Hirtenamte zwei Hirtenstäbe nahm und sie so und nicht anders benannte.

v. 8. „Und ich schnitt ab die drei Hirten" scheint durch Vers 5 veranlasst, wo unter den schlechten Hirten wirklich drei genannt werden: Besitzer, Verkäufer, Hirten, so dass der Prophet Alle entfernte, welche Israel zu einer Heerde der Schlachtung gemacht hatten. כחד *(succidere)* heisst zunächst entfernen (davon verbergen, wie es Hieronymus so oft übersetzt) ohne nähere Bezeichnung des Modus. In demselben weitern Sinne müssen wir auch *succidere* nehmen: abschneiden, wie der Zweig vom Stamme geschnitten wird. Der Begriff tödten liegt nicht direkte darin, vergl. unten Vers 9, wo neben dem Sterben das Abgeschnittenwerden noch besonders vorkommt. Worin diese Entfernung (Abschneidung) der Hirten bestand, gibt der Prophet nicht an. *tres pastores,* LXX gut τοὺς τρεῖς ποιμένας, der Artikel steht nachdrücklich: die (bekannten oder genannten) drei Hirten. Schon Hieronymus führt einen Erklärer an, der diesen Ausdruck von dem dreifachen Hirtenamte der Priester, Propheten

und Könige Israels deutete: *Legi in cujusdam commentariis: pastores Domini indignatione succisos, in sacerdotibus et falsis prophetis et regibus intelligi Judaeorum.* Ebenso Theodoret, Vatablus, unter den Neueren Hengstenberg, Hesselberg, Umbreit. Es lässt sich auch diese Erklärung mit der oben angegebenen vereinigen, denn die drei Genannten: Besitzer, Verkäufer, Hirten, sind eben Priester, Propheten, Könige; wir haben dort einen dreifach modificirten bildlichen, hier den eigentlichen Ausdruck. Hieronymus hat unter rabbinischem Einflusse (vergl. *Taanith* f. 9. Rosenmüller zur Stelle) die drei Hirten von Moses, Aaron und Maria gedeutet, Andere (Corn. a Lap.) von Judas, Jonathan und Simon u. s. w. Ebenso schwierig und vielfach gedeutet ist: „in einem Monate." Es entsteht hier vor Allem die Frage, ob „ein Monat" eine kurze oder lange Frist sei. Mir scheint eher das Letztere: einen ganzen Mond (ירח das poetische Wort für חדש) hatte er Geduld mit ihnen und suchte sie zum Bessern zu führen; denn Gott hatte ihm ganz Israel übergeben, bis er sie endlich entfernte (abschnitt), aber auch zugleich sein eigenes Hirtenamt niederlegte; denn der Widerstand gegen ihn ging nicht allein von den bisherigen Hirten, sondern zugleich vom ganzen Volke aus. Auch was nach Vers 9 folgt, geschah in demselben Monate. Wenn wir auf diese Weise die ganze Hirtenthätigkeit in Eins zusammenfassen, schwindet, wie ich glaube, die Schwierigkeit des Ausdruckes: „in einem Monde;" und dass wir diess thun müssen, lehrt der Zusammenhang, die enge Verbindung nemlich von *succidi* und *contracta est anima mea.* Von einem Ueberdrusse der Seele konnte der Prophet erst nach wiederholten Versuchen sprechen. Als eine solche Zeit wird passend ein Mond angegeben; ohne Bedenken ist es entsprechender als „eine Woche oder ein Jahr". Es wäre eine fruchtlose Mühe, die verschiedenen Versuche, die sowohl an *tres pastores* als *in uno mense* gemacht wurden, aufzuzählen. Hofmann sieht in den drei Hirten die drei Weltreiche Daniels, und er fährt in wahrhaft abentheuerlicher Exegetenmanier fort: „Rechnet man jene 70 שבעים als Zeiträume von je sieben Sabbathperioden, so verhält sich ein ירח von dreissig Zeiteinheiten zu einem שבוע von sieben, wie sich 210 Jahre verhalten zu 49. Da nun von der Eroberung

Babylons durch Cyrus bis zum Tode Alexanders 215 Jahre sind, so trifft es zu, dass Jehova's prophetisches Wort in einem Monate jene drei Weltmächte vernichtet hat (I, 324)." Der Monat nach seiner Berechnung ist 30 × 7 Jahre! Umbreit sagt: „Diese Führung war auch von der entschiedensten Wirkung auf die Bewältigung der schlechten Hirten, deren Einfluss er in kurzer Zeit zu bewältigen weiss; er bringt es dahin, dass man in einem Monat drei verläugnet, und wenn nur erst das Böse verläugnet wird, so ist dem Guten Raum gebrochen." Aber wo haben wir nur einen Wink, dass der Prophet in seinem Hirtenamte so guten Fortgang gehabt, dass man (d. i. das Volk, die Heerde) drei Hirten verläugnet (d. i. sich davon lossagt)? Enthält unser Vers nicht mit den klarsten Worten von all dem das Gegentheil? Bade: „Der Ausdruck: in Einem Monat, ist nach der symbolischen Haltung des ganzen Capitels nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen . . .; sondern er bedeutet eine verhältnissmässig kurze Zeit, die drei oder fast vier Jahre des öffentlichen Lebens Jesu." Hengstenberg: „Es (in einem Monat) zeigt, dass die Ausrottung der drei Hirten, nicht wie die Versöhnung, als ein einzelner, sondern als ein durch einige Zeit fortgesetzter Akt zu betrachten ist." Richtig, nur müssen wir das Gesagte auf die ganze Hirtenthätigkeit des Propheten ausdehnen. Dass der Widerstand gegen die Bemühungen des Propheten nicht allein von den Hirten, sondern zugleich von der ganzen Volksmasse ausging, sagen die letzten beiden Versglieder deutlich genug. *contracta est*, ganz wörtlich: es zog sich zusammen, wurde kurz die Seele, d. i. der Muth; kurz werden, vom Muthe gesagt, heisst unmuthig, ungeduldig, überdrüssig werden. Wir haben nur den Ausdruck langmüthig; der Hebräer hat Beides: langmüthig und kurzmüthig, vergl. Mich. II, 7. Dazu passt gut *in eis*, kurzmüthig wird die Seele an einer Sache, die sie reizt und kränkt. „Weil auch ihre Seele (ihr Muth) sich änderte an mir." *variare*, anders werden: sich färben, d. i. umgestimmt (unmuthig) werden. Die Uebersetzung scheint Hieronymus aus Aquila ἐπέρκασεν (περκάζω, schwarzblau, dunkelfarbig werden) entlehnt zu haben; denn בחל kommt nur mehr Spr. XX, 21 im Chetib vor, wo aber Hieronymus das Kri (mit den alten Ueberss. insgesammt) בֹּהל las. Zu בחל „Eckel, Verdruss empfinden", vergl. die

Lexx.; Meier (Wurzelwörterb. S. 476) übersetzt: „Es ward ungeduldig meine Seele über sie und auch ihre Seele nahm Anstoss (Missfallen) an mir."

v. 9. Wir kennen den Zusammenhang. Wenn Israel keinen Hirten hat, dann wird es zu einer Schlachtheerde in dem Sinne des Wortes, der Vers 6 damit verbunden ist. Wer die Ursache will, muss auch die Folgen wollen. Wenn der Hirte sein Amt niederlegt, so muss er wollen, dass sterbe, was (ohne den Hirten) stirbt, und abgeschnitten werde (verloren gehe), was abgeschnitten wird, der Ueberrest aber sich selbst gegenseitig auffresse, vergl. Vers 6; dazu Jer. XV, 2. Is. IX, 18.

v. 10. Hieronymus hat נעם nach den LXX κάλλος richtig mit *decus*, „Lieblichkeit, Liebreiz" übersetzt. Der Stab, wie wir dasselbe auch am zweiten Stabe sehen, bezeichnet die Wirkung, die Folge des Hirtenamtes. Gott hatte einen Bund mit allen Völkern geschlossen, als er den Hirtenstab ergriff; dieser Bund war nichts anderes, als der Schutz des Herrn vor allen Anfeindungen und Beunruhigungen von Aussen. Wenn sich Israel hätte weiden lassen, so würde es im ungestörtesten Genusse des Friedens geblieben sein, so dass es voll Liebreiz und Anmuth geworden wäre. Auf fetter Weide, in unangetasteter Sicherheit, wie schön, wie lieblich wäre Israel herangeblüht! Jene herrlichen Zustände hätten sich erneuert, da die Jungfrau Israel „zunahm und gross wurde und einherging im höchsten Reiz, und ihr Ruf ausging über alle Völker wegen ihrer Schönheit", vergl. die ganze Stelle Ezech. XVI, 7—14. Wieder wäre Israel die Liebreizende geworden, von der der Herr sprach: „Ich gedenke deiner jugendlichen Anmuth, deiner bräutlichen Liebe." Jer. II, 2. Eine zweite Uebersetzung von נעם ist Huld, was aber weniger entspricht, denn 1) Huld bezeichnet die Gesinnung, den Charakter des Hirtenamtes, der aber seiner Natur nach Huld und Liebe ist, dass es zu seiner Bezeichnung keines solchen Symboles bedarf. Nur wenn das Hirtenamt einen andern Charakter, etwa den der Strenge (statt Milde) hätte, bedürfte es desselben. 2) Der andere Stab passte nicht mehr zum ersten. Wenn der zweite eine Folge des Hüthens bezeichnet, nicht dessen Charakter, so setzen wir das wenigstens auch beim ersten voraus. Wir dürfen

nicht übersehen, dass diese Folgen nur intendirt waren, sie konnten sich nicht realisiren, weil sich Israel seinem Hirten widersetzte, darum zerbricht er auch den Stab Liebreiz. Wenn Hengstenberg in seiner Christologie noch die Bedeutung Lieblichkeit (genau *κάλλος*, Schönheit) läugnete, so ist er jetzt selbst davon abgegangen, Ps. XXVII, 4 übersetzt er נעם יהי׳ „(zu schauen) die Lieblichkeit des Herrn", und zitirt Ps. XC, 17: „es sei die Lieblichkeit des Herrn unsers Gottes über uns," mit Berufung auf *Ven.: amoenitas Jehovae hic denotat, quidquid in Jehova dulce, jucundum et salutare est peccatori.* Das auf Israel übergetragen, bekommen wir den oben gegebenen Begriff Liebreiz; herrlich wie eine Braut hätte Israel werden sollen. Mit Hengstenberg stimmen Bade (der sich nur zu wenig von seinem Vorbilde loszureissen weiss), Jahn, Umbreit, Arnheim, Ewald, Burger, aber ohne ihre Annahme weiter zu motiviren; mit der Vulgata die ältern Erklärer Drusius, Corn. a Lap., Rosenmüller u. s. w., aber mit dem Fehler, dass sie נעם als Charakterbezeichnung des Hirtenamtes nahmen: *quo regimen dulce, mite et jucundum designari vix dubium est* (Rosenmüller), was falsch ist, Maurer und Hitzig: Annehmlichkeit, Behaglichkeit; Letzterer mit der Bemerkung: „Dieser glückliche Zustand soll jetzt aufhören." Aber wo ist von einem glücklichen Zustande die Rede, der jetzt aufhören soll? Etwa Vers 5? Die Verse 9 und 10 ergänzen sich gegenseitig: Gott hüthet sein Volk nicht mehr, d. h. Gott zieht seinen Schutz von Israel zurück, so dass es den Nationen preissgegeben wird. Gott zerbricht den Stab Liebreiz, d. i. was stirbt, sterbe, was abgeschnitten wird, werde abgeschnitten, Israel soll entstellt, ein Abscheu für alle Völker werden, vergl. Ezech. XVI, 36—42 und noch oft bei den Propheten, Os. II, 2, 3 u. s. w.

v. 11. Was der Prophet thut und redet, geschieht im Namen Gottes, als dessen Stellvertreter. Diess Gefühl wurde in ihm so mächtig, dass er (im vorigen Verse) geradezu Gott redend aufführte, wo man seine (des Propheten) Worte erwartete: „Ich (der Prophet) nahm den Stab .... um aufzulösen meinen Bund, den ich (Gott) geschlossen u. s. w." Doch fährt er nicht weiter so fort, sondern kommt wieder auf die erzählende Form zurück, und er wiederholt: „da wurde er (der Bund) aufgelöst," um den

abgebrochenen Faden der Erzählung wieder anzuknüpfen. Hätte der Prophet den Zusammenhang nicht selbst unterbrochen, so würden beide Verse also unter sich verbunden sein: „Und ich nahm meinen Stab und zerbrach ihn, und an jenem Tage wurde gebrochen der Bund, den der Herr mit allen Völkern geschlossen: und so erkannten die elendesten Schafe u. s. w.“ Woran erkannten sie, dass der Herr gesprochen habe? und worin bestand diese Erkenntniss? Diese zwei Fragen wurden verschieden beantwortet. 1) Sie erkannten, um kurz unsere Meinung darzulegen, das Wort Gottes, oder dass der Prophet im Namen Gottes handle und spreche, am Stabzerbrechen; diese symbolische Handlung war für sie ein Zeichen, an dem sie das Aufgeben des göttlichen Schutzes erkannten, sahen. 2) Sie erkannten das Wort Gottes, indess ohne sich daran zu kehren; das Erkennen war kein innerliches, sondern ein bloss äusseres Wahrnehmen ohne irgend eine Einwirkung auf den Willen. ידע heisst eigentlich „sehen“, *vid-ere*, sie sehen; „dass der Herr gesprochen hat“ — ist im Sinne des Propheten beigefügt, ohne direkt anzugeben, dass es auch die Uebrigen als Wort Gottes bezeugten und anerkannten. Ich weiss zwar nicht, ob nur noch Ein Erklärer den Vers so deutet; aber das Erkennen kann sich nicht 1) auf „das Eintreffen dessen beziehen, was das Zerbrechen des Stabes bedeutete (Hitzig und viele Andere)“; denn wäre das der Fall, wie könnte der Prophet einen Lohn fordern? Es wäre mehr als Hohn gewesen, wenn er nach Erfüllung von Vers 6 zur zerrissenen, misshandelten Heerde gesprochen hätte: „Wenn es gut ist in euren Augen, so gebet mir meinen Lohn!“ Ferner bekämen wir auf diese Weise eine Unterbrechung im Fortgange der symbolischen Handlung, wovon sich nirgends eine Spur zeigt. Das Erkennen kann 2) eben so wenig eine Anerkennung, eine Zustimmung von Seite der Heerde sein, denn da wäre sie ja in die Absichten Gottes eingegangen, sie hätte sich weiden lassen, und alles noch Folgende wäre undenkbar. Wenn das Volk die Stimme Gottes erkannte, wie kam es, dass der Prophet aus seinem Amte entlassen wurde? Warum hält es ihn nicht fest, dass er in Kraft seines zweiten Hirtenstabes das drohende Unglück abwehre? Hengstenberg sagt: „Es geht aus diesem Verse hervor, dass die Bemühungen des guten Hirten doch nicht

ganz vergeblich waren, sondern dass sich ein kleines Häuflein wahrer Jünger an ihn anschloss.“ Die Thatsache wollen wir gar nicht bestreiten, aber von einem „kleinen Häuflein“ ist hier am allerwenigsten die Rede; der Prophet gebraucht denselben Ausdruck wie Vers 7, wo er die ganze Heerde anredet, und wenn hier die kleine Schaar der Getreuen gemeint wäre, wie passt Vers 12: *si bonum est in oculis vestris*, das sich so enge an *cognoverunt pauperes gregis* anschliesst? *custodire*, שמר heisst hier: beobachten, beachten, die mich beachteten, die sehen, was ich that, nicht: die zu mir hielten; wir sind dazu wenigstens durch nichts berechtiget, gerade so gut könnten wir שמר auch im üblen Sinne des Wortes nehmen: die mir nachstellten. השמרים ist eine erweiternde Apposition, wie sie jede anschauliche Erzählung liebt. Der Prophet hebt im Ganzen nur das, aber dieses ausdrücklich hervor, dass die Heerde Zeuge dessen war, was er that. *custodiunt mihi* ist aus der Verlegenheit, das genauere *custodire me* zu erklären, entstanden, das allerdings auf Schafe (die ihren Hirten hüthen würden) nicht passt. Hieronymus hat daher *custodire* mit ausgelassenem Objektsacc. (*legem*, *verbum Domini*) gedacht: die mir beobachten, *sc.* das Gesetz des Herrn, die wenigen Armen, welche treu geblieben waren. *quia verbum D. est*, ähnliche Betheuerungen II, 9, 11; VI, 15.

v. 12. Hiemit beginnt der zweite Versuch, welchen der Prophet in seinem Hirtenamte macht. In den Worten: „Ich will nicht fürder weiden,“ hatte er als Hirte gekündet, aber es kam noch darauf an, ob die Heerde auch einwillige und ihn entlasse. Denn er hatte noch einen Hirtenstab. So wäre für die Heerde noch immer ein Rettungsmittel geblieben, ihn nicht zu entlassen, mit Berufung auf seinen zweiten Hirtenstab. Der Prophet muss seine Entlassung begehren, sei's mit oder ohne Lohn. Das war die Probe, welche das Volk — nicht bestand. Es kann keine Schwierigkeit machen, dass der Prophet den Lohn von der Heerde verlangt, indem sie das Volk repräsentirt, von dem er allein Lohn fordern kann. Er hatte das Volk nicht für einen Andern, sondern um seiner selbst willen gehüthet, um es zu bewahren und zu erretten. Bild und Abgebildetes gehen ineinander über, wie das noch hundertmal vor-

kommt. „Wenn es gut ist" = wenn es euch gefällt, nicht: wenn es euch recht und billig dünkt. Denn dass sie dem Propheten seinen Lohn gaben, war an und für sich nicht recht und sollte nicht sein. Sie waren aber froh, seiner los zu werden, und wogen ihm seinen Lohn dar — dreissig Silberlinge, genug für das, was er ihnen gethan habe. Ihn mit einem Lohne war noch schmählicher, als ihn ohne Lohn zu entlassen. Denn nun hatte er gar keinen Anspruch mehr auf sie; sie waren quitt, und Beide können jetzt ihre Wege gehen. Sie haben den Herrn für das, was er nach seiner Meinung ihnen gethan, bezahlt — nun soll er sie in Ruhe lassen. Treffend bemerkt Hofmann: „Die dreissig Sekel, welche der Prophet erhält, entsprechen, wie mir däucht, den dreissig Tagen jenes Monats, binnen welchen er die drei schlimmen Hirten umgebracht hat." Sie bezahlen ihn, wie man einen Taglöhner bezahlt nach der Zahl der Tage, freilich wenig genug, aber das Wenig ist hier doch nur Nebensache und hebt etwa bloss den Hohn heraus, womit sie die Entlassung des Hirten, die Hauptsache, begleiten. Gewöhnlich vergleicht man 2 Mos. XXI, 32, was mir aber in der That gar nicht zu passen scheint. „Sie wogen dar," weil das Geld, so lange man keine geprägte Münze hatte, gewogen wurde. Auch später blieb dann noch der archaistische Ausdruck wägen für zahlen.

v. 13. Dieser Vers steht im engsten Zusammenhange mit dem vorhergehenden. Die Juden hatten sich, indem sie ihren Hirten ausbezahlten, von Gott selbst losgesagt, die Kündigung seines Hirtenamtes hatten sie angenommen. Das Geld also musste Gott zukommen und darum im Tempel niedergelegt werden. Es ergibt sich somit von selbst die Folgerung, welche in unserm Verse in der Weise eines direkten Befehles vorgetragen wird. Auch ohne denselben hätte der Prophet so, wenn auch unter andern begleitenden Umständen gehandelt. Nachdem er ausbezahlt ist, legt er das Geld dahin, wohin es gehört, und zerbricht den zweiten Stab. Unser Vers enthält, einen Nebenumstand abgerechnet, kein neues Moment, sondern bildet die nächstliegende Ergänzung. Die eigentliche Folge, die aus der Bezahlung des Hirten entsprang, war die Zerbrechung des zweiten Stabes, so dass er nun gar nicht mehr Hirte sein konnte. Hat es mit dieser, wie mir scheint, sich von selbst, ja nothwendig ergebenden

Totalauffassung seine Richtigkeit, so wird sie uns auch Licht zum Verständnisse des Einzelnen geben. Vor Allem dürfen wir, darauf gestützt, behaupten, dass sich am Sinne nichts ändere, ob wir das schwierige יוצר nach der Vulgata und Matth. (XXVII, 9) mit „Töpfer", oder nach dem Chaldäer, Syrer und der Mehrzahl der Neuern mit „Schatz (Schatzkasten, oder Schatzmeister)" übersetzen. Denn feststeht, dass Gott den Lohn angenommen hat und dass er in den Tempel kommt. Kaum wird Hengstenberg selbst noch übersetzen, wie er in seiner Christologie that: „und er warf sie in das Haus des Herrn, damit sie von dort (!) zum Töpfer gebracht würden (!)" — indem der Text von all dem nichts weiss. Eben so unbegreiflich ist, wie Hofmann sagen kann: „Würde Jehova (gesetzt nemlich יוצר bedeutete auch Schatz) nicht in ganz unpassender Weise die dreissig Sekel doch annehmen?" Hat sie etwa Gott nicht angenommen? Wenn ferner der Prophet (der nur Gottes Stelle vertritt, nicht für seine Person spricht) zum Volke sagt: „Gebt mir meinen Lohn, wenn's euch gut dünkt, oder auch nicht!" sieht man da nicht klar, dass ihm der Lohn nur Nebensache ist, dass er nicht viel, noch wenig Lohn will, sondern dass man ihn nicht entlasse? Wie hätte sich Gott (der Prophet) darüber beklagen, darüber entrüstet sein können, dass er so wenig Lohn erhielt, da er gar keine bestimmte Forderung gestellt hatte? Er hatte ihnen ja Beides freigestellt. Wahrlich, ihre Sünde (den Hohn vielleicht abgerechnet) wäre nicht geringer gewesen, wenn sie ihm tausend Silberlinge gegeben hätten. Von selbst hebt sich auch die Behauptung Burger's auf: *C'est manquer totalement l'idée du prophète, que de faire jeter au trésor sacré cet argent impure?* Welche Idee hat wohl Burger im Sinne? Und warum sind 30 Silberlinge unrein, während ihrer mehr (etwa 1000) es nicht sein würden? Wir sagen nun: Gott nimmt den Lohn an, aber er vergilt (im Sinne der Vulgata) Gleiches mit Gleichem, Hohn mit Hohn, indem er das Geld dem Töpfer, der in seinem Hause ist, hinwirft, wie ein beleidigter Reicher ein ihm übermachtes Geldstück seinem Sklaven, zum Zeichen, mit welcher Verachtung er die höhnische Gabe ansehe. Der Herr, ich muss nochmal darauf zurückkommen, hätte das gethan, wenn es auch tausend Schekel gewesen wären. Man brauchte

im Heiligthume viele Geschirre (2 Chron. XXXV, 13. 1 Sam. II, 14); aus unserm Propheten selbst XIV, 21 ersehen wir, dass ein (oder mehrere) Geschirrkrämer im Tempel selbst waren. Da diess wahrscheinlich einem Leviten oblag, so gehörte er mit zum Hause des Herrn, zu seinem Haushalte. Ihm wirft der Prophet das Geld hin, nicht weil der Töpfer verachtet war, wie Hengstenberg, Bade, Hofmann ganz grundlos behaupten, sondern weil sich Gott gerne mit einem יוצר vergleicht, der die Menschen und die Erde bildet, wie der Töpfer das Geschirr, vergl. Is. XLV, 7, 18. Jer. LI, 19; XXXIII, 2. Am. IV, 13; VII, 1. Sie hatten da ein Bild, in wessen Hände sie nun gerathen seien, da sie ihren Hirten verwarfen; in die Hände eines erzürnten Bildners, der sie als missrathene Gefässe in seinem Unwillen zerschlägt, vergl. Jer. XVIII, 1—11. Ich sehe somit keinen Grund ein, von der unzweifelhaften Bedeutung des Namens יוצר (*statuarius*, *figulus*) abzugehen, und dafür eine jedenfalls nicht sichere andere Ableitung (von אצר) aufzustellen, obgleich ich ihre Möglichkeit nicht bestreiten will. Ewald (Grammat. §. 28 bis *b*. S. 50) liest יֹצֵר = אֹצָר, ebenso Fürst (Handwörterb. S. 1 zu א, Nro. 4), Hitzig, Jahn (*Syrus vertit* בית גוא *in domum thesauri; id a Judaeis didicisse videtur, nam R. Isaac Karaeus et etiam .... R. David Kimchius dicit Jod ... permutatum esse in Aleph, et vocem idem valere ac* האוצר *thesaurus, quem vocem exhibet etiam h. l. cod. K.* 530), Gesen. u. s. w. Der Versuch Maurer's, dem *nom.* יוצר selbst die Bedeutung *thesaurus* (*a* יצר *coarctatum esse cf.* צור, צרר) zu vindiciren, ist verfehlt. Schatzkammern nennt der Hebräer nicht das Enge (צרר), sondern das Verborgene (טמן, מטמן Is. XLV, 3) oder das Zusammengebrachte, Zusammengebundene (אצר, أَصَرَ).

pretium decorum steht ironisch: „ein kostbarer, herrlicher Werth," d. i. ein hoher Werth, *quo appretiatus sum*, „um den ich abgeschätzt wurde," Hieronymus gut: *Hoc pressius legendum est cum irrisione et subsannatione dicentis: Tanto me populus meus et pauperes quondam gregis, et a me electi in filios emendum atque vendendum precio judicarunt.* Die Uebersetzung: *quo (Ablat. pretii) appretiatus* entspricht genau dem hebräischen אשר יקרתי. Zu *statuarius*, eigentlich ein Bildgiesser, bemerkt Hiero-

nymus: *Pro quo in Hebraeo legitur Joser, i. e. τὸν πλάστην; quem nos fictorem et figulum possumus dicere.* Und weiter unten, sich wegen des minder passenden *statuarius* entschuldigend: *Pro πλάστῃ atque fictore statuarium olim interpretatus sum, verbi ambiguitate compulsus, quae statuarium fictoremque uno sermone significat.*

v. 14. Anfänglich hatte der Prophet den Grund, warum er zwei Stäbe nehmen musste, wohl selbst nicht gewusst; jetzt ist er ihm klar geworden. Das Volk hat auch die zweite Möglichkeit zu seiner Rettung verworfen, und dessen zum Zeugnisse zerbricht der Hirte seinen zweiten Hirtenstab. Der Name desselben hat indess mit diesem Vorgange nichts zu thun; er bedeutet nur eine zweite Folge des Hirtenamtes selbst, und für die Sache war es im Wesentlichen ganz gleichgiltig, welchen Stab er zuerst entzwei brach. Natürlich und naheliegend ist es, dass der Hirte zuerst den Stab Liebreiz zertrümmert, weil der Schutz vor auswärtigen Befeindungen und die damit verbundene Wohlfahrt und Blüthe als erste Folge eines wirksamen Hirtenamtes gedacht wird. Aber nothwendig war es nicht, da beide Stäbe eine und dieselbe symbolische Bedeutung haben, und der Nachdruck auf ihrer Zahl, nicht ihrem verschiedenen Namen liegt. Sie hätten Beide denselben Namen haben können. Das vorausgesetzt, werden wir also, wie oben Vers 10, einen engen Zusammenhang zwischen den beiden Versgliedern: *praecidi virgam meam secundam* und *ut dissolverem germanitatem etc.* herstellen müssen, wie es schon die grammatische Construction fordert. Also ist der Sinn: Wenn sich das Volk hätte weiden lassen, so würde die brüderliche Einheit zwischen Juda und Israel durch nichts zerstört worden sein, und alle Stämme hätte Ein Band der Liebe und Eintracht für ewige Zeiten umschlungen. Damit ist wenigstens die falsche Uebersetzung: „Stab Wehe," wie sie nach Luther noch Hofmann und Arnheim hat, beseitigt. Ein Stab Wehe (oder Strenge) kann nicht Symbol eines guten Hirten sein (vergl. Vers 6 *non parcam*). Hieronymus las חבלים nach den LXX als *plur.* von חֶבֶל also חֲבָלִים *funiculi*, was er im Sing. gab wegen des Sing. *virga*. Ganz mit Hieronymus übersetzt Gesen., *thesaur.*, nur dass er die Participialform beibehält: „*Part.* חֹבֵל

pr. constringens, *colligans*, *poet. pro fune.*“ Andere nehmen חובל als intransitives Participium, חבל = חבר verbunden sein, die Verbundenen, Hitzig, Maurer, Hengstenberg. Das Concretum „Verbundene“ will freilich neben dem Abstractum נעם Liebreiz und als Name für einen Stab nicht recht passen, daher Ewald (nach §. 179. *a*: „Der Plural kann dazu dienen, um das zerstreute Einzelne in einen höhern Begriff zusammenzufassen, also um die Bedeutung eines Abstractum zu bilden, z. B. חיים Leben“) geradezu Eintracht übersetzt. Am Sinne ändert keine Uebersetzung.

v. 15. Ein zweiter Auftrag, der an den Propheten ergeht. Wie er den guten Hirten vorgestellt hatte, so muss er nun auch den schlechten Hirten vorstellen, d. i. den Dränger Israels. Die Verwerfung des guten Hirten hat das Auftreten des bösen von selbst zur Folge. Aber Beides geht von Gott aus, und ist in gewissem Sinne Gott. Wie er der gute Hirt ist, so lange sich die Heerde weiden lässt, so wird er im entgegengesetzten Falle auch zum bösen Hirten. Er züchtiget und schlägt die Heerde, und die menschlichen Kräfte, deren er sich bedient, sind seine Geräthe, die Geräthe des bösen Hirten, die er nun zu Handen nimmt. Der Prophet bezeichnet das symbolische Geräthe nicht näher, und sagt auch nichts weiter von diesem seinem zweiten Amte, sondern geht gleich auf dessen Bedeutung über. Hier genügte eine blosse Andeutung dessen, was der Herr von nun an für Israel sein werde. Der Prophet mit dem Abzeichen des bösen Hirten ist Symbol der nun eingetretenen Gesinnung Gottes wider sein Volk. Was er in Folge dieser Gesinnung thut, enthalten die letzten zwei Verse. Alle Vermuthungen, wie etwa diese Geräthe ausgesehen haben mögen, lassen wir füglich bei Seite, da wir es überhaupt mit keinem äusserlichen Vorgange zu thun haben. *stultus*, thöricht im biblischen Sinne, d. i. bös, gottlos.

v. 16. „Denn“ gibt den Grund an, warum der Prophet den bösen Hirten darstellen soll: „Weil er Gott darstellt, muss er mit solchen Attributen (eines bösen Hirten) auftreten.“ *visitare*, „heimsuchen,“ d. i. sich kümmern, annehmen, man nimmt sich des „Verlassenen *(derelicta)*“ an. כחד hat Hieronymus oben Vers 8 mit *succidere*, hier mit *derelinquere* gegeben, aus der

Bedeutung „verbergen, verhüllen“ leitet sich auch die von „verlassen“ ab, was „verhüllt, verborgen, vergessen“ wird, ist damit auch zugleich verlassen; wir könnten, uns enger an's Hebräische anschliessend, auch übersetzen: „der sich der Umkommenden nicht annimmt;“ *derelicta sc. pecora.* Zu נַעַר, das Hieronymus nach den LXX gut mit *dispersum* gibt, vergl. Gesen., *thesaur.* II, 893 von נער II. *quassit;* ebenso Ewald u. s. w. gegen Hitzig: „der das Junge nicht aufsucht.“ *contritum* = *vulneratum.* Hieronymus hat *quod stat*, gegenüber dem *ire* durch *lassus* erklärt, also: „was nicht fortkommt,“ worin ihm auch Gesen. beistimmt, der *thesaur.* II, 903 das arab. نصب (*lassus fuit, laboravit*) dazu vergleicht. *enutrire* würde im weitern Sinne für pflegen überhaupt stehen. Dafür spricht die genaue Parall. Ezech. XXXIV, 4: „die Siechen habt ihr nicht gestärkt,“ und der Zusammenhang. Andere folgen Bochart, der in seiner eingehenden Erklärung unsers Verses (*Hieroz.* I. p. 445) bemerkt: *Stans opponitur jacenti et ex morbo decumbenti. Nam ut confractis et aegris medela opus est, sic cibo et alimentis stantibus et valentibus.* Die richtige Erklärung von *ungulas dissolvet* hat Ewald angedeutet: „er zerreisst ihre Hufen dadurch, dass er sie auf zu schlechte Wege treibt.“ Die Klaue bei Schafen ist besonders empfindlich und Krankheiten ausgesetzt. Die gewöhnliche Erklärung, welche in diesem Ausdrucke ein Bild besonderer Begierlichkeit sieht (Hengstenberg, Hitzig, Maurer u. s. w.), lässt sich durch nichts unterstützen, und scheint nur vom Parall. gefordert, an den wir uns aber nicht sklavisch zu binden haben.

v. 17. Der böse Hirt entgeht indess seiner Strafe selbst nicht. Mit einem Weherufe auch über ihn schliesst der ganze Vorgang. Wir sehen daraus, dass zunächst einheimische, schlechte Hirten gemeint sind, denen Gott sein Volk preissgibt. Vers 16 wiederholt die Vers 6 ausgesprochene Drohung, Vers 17 enthält den Fluch, der über solchen Hirten gar nicht ausbleiben kann. Zu *idolum* bemerkt Hieronymus: *Tam sceleratus est pastor: ut non idolorum cultor, sed ipse idolum nominetur.* האליל las er als Apposition zu רעי und verband Beide mit *et*, der Art. ה vertrat ihm als Voc. die Stelle des vorangehenden הוי (wehe! o!); אליל heisst wirklich *idolum*, aber auch davon über-

getragen *vanitas;* da der Hebräer den Sprachgebrauch, einen Menschen „Götze" zu nennen, nicht kennt, zieht man die bildliche Bedeutung mit Recht vor und übersetzt: „Hirte der Lüge," d. i. der Schlechtigkeit, schlechter Hirte. רעי und עזבי mit *Jod paragog.* Das alleinstehende *gladius* (ohne Verb.) ist Imperativ, nach der Ergänzung, die XIII, 7 folgt, wäre *suscitare* ausgelassen: „Auf, Schwert!" Das Schwert wird über Einem geschwungen, darum *super brachium.* Arm und Auge — weil sie sich zumeist an der Heerde versündigt haben. Das Schwert steht für jede Art der Strafheimsuchung. Weil es zu Arm und Auge nicht direkt passt, verlässt der Prophet das Bild und geht auf den eigentlichen Ausdruck über, jene Strafe hervorhebend, die Arm und Auge eigentlich treffen: der Arm (Bild der Stärke, der leiblichen Kraft) verdorrt, das Auge (Bild der Einsicht, der geistigen Kraft) verdunkelt.

Nachdem wir im Vorstehenden Einsicht in die einzelnen Theile dieses Capitels gewonnen haben, werden sich, wie ich dafür halte, die noch übrigen Fragen über seine Eintheilung, Bedeutung und Form kurz und mit Sicherheit beantworten lassen. 1. Die prophetische Rede hat zwei Theile. Der erste enthält mit einem prachtvollen Eingange, der die gehobene Stimmung des Redners anschaulich abprägt, den Auftrag Gottes Vers 1—5; der zweite dessen Ausführung Vers 6—14, mit einer Ergänzung Vers 15—17, wie sie aus der Wendung, die der göttliche Auftrag selbst nahm, nothwendig erfolgte. 2. Der Prophet stellt Gott dar und sein Hirtenamt bildet die letzten Versuche ab, welche Gott der Herr an seinem Volke macht. Ihre Erfüllung trat durch Jesus Christus ein. Den sprechendsten Commentar zu unserer ganzen Weissagung liefert Matth. XXIII, 37, 38 in den Worten Christi: „Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten mordest und steinigest die, welche zu dir gesandt worden! Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Jungen unter ihre Flügel sammelt: du aber hast nicht gewollt. Seht, euer Haus soll wüste gelassen werden." Und siehe, noch mehr; denn wie in unserer Geschichte die Verwerfung des Hirten durch die Ausbezahlung der dreissig Silberlinge den Wendepunkt des ganzen Vorganges bildet: also geschah auch im Leben Jesu

Christi durch die Ausbezahlung der dreissig Silberlinge an Judas. Von da an hatte sich das Schicksal Jesu Christi und der Juden entschieden: auch der zweite Stab ward zerbrochen, eine weitere Führung des Volkes war zur Unmöglichkeit geworden. Dass sich die Heerde von ihrem Hirten und die Juden von Jesus Christus übereinstimmend gerade mit dreissig Silberlingen loskaufen, ist ein Umstand von untergeordneter Natur für die Bedeutung des Ganzen, aber von Wichtigkeit in so ferne sie den äusserlich sichtbaren Anhaltspunkt zur Erkenntniss ihrer Erfüllung in Jesus Christus für den Evangelisten und für uns bildet. Matthäus geht von dieser in die Augen fallenden Uebereinstimmung aus, um in das Verständniss des Ganzen einzuführen. Die Weissagung selbst hat eine nicht zu verkennende Aehnlichkeit mit Isaias XLIX und LIII. Beide Propheten sprechen dieselbe geheimnissvolle Wahrheit aus, dass der Messias in seinem heiligen Amte auf grosse Hindernisse stossen werde. Nur Wenige hören ihn; die Masse ist ungläubig und verfolgt ihn. Ja er unterliegt endlich den Verfolgungen und gibt sein Blut hin für die Wahrheit. Nur mit dem Unterschiede, dass Is. LIII den Grund angibt, warum es ein solches Ende mit dem Knechte Gottes nehmen musste (vergl. meine Geschichte der letzten Propheten I, 195), was bei Zacharias nicht hervortritt. 3. Die referirende Form, in welche dieses Capitel gekleidet ist, enthält keinen geschichtlichen Vorgang, worin alle Erklärer übereinstimmen, aber eben so wenig eine Vision, wofür es nicht Wenige ansehen, sondern eine Parabel, gerade in der Art, wie Jesus Christus von sich sagt: Ich bin der gute Hirt! u. s. w. Da Zacharias in seinem Hirtenamte die Stelle Gottes vertritt, also was er thut, Gott selbst an seinem Volke versucht: so ist der Inhalt der Parabel eine Prophetie im engsten und eigentlichsten Sinne des Wortes. Er selbst wurde in ihr Verständniss stufenweise und ahnend eingeführt. Die Kenntnissnahme war für ihn ein Schauen in Bild und Gleichniss, wofür er keinen andern, als parabolischen Ausdruck fand. Die Vermittlung zwischen dem Worte, das im Propheten, und dem Worte, das er redet, ist ein Geheimniss, das zu erforschen wir uns in Demuth begeben müssen. Gewiss ist, dass keine Einzelnheit in der Willkühr des Propheten lag, sondern eine innere Nothwendigkeit im

Wirken des heiligen Geistes hatte, wenn wir auch das Wie nicht erfassen. Nicht wenige Erklärer durchschneiden den gordischen Knoten dieses geheimnissvollen Zusammenhanges dadurch, dass sie das ganze Capitel als einen visionären Vorgang erklären, also dass die Erzählung nur eine Rückerinnerung und treue Wiedergabe dessen wäre, was Zacharias in einem Gesichte erfahren; vergl. Corn. a Lap.: *Nota primo: omnia haec per visionem facta esse.... Nota secundo: Zacharias hîc quasi in comoedia haec videt et agit in persona non sua, sed Christi.* Ebenso Hengstenberg und Andere. Aber wir vermissen die Hindeutung auf einen solchen distincten innern Vorgang. Zacharias hatte Visionen, aber er sagt das; warum sollte er es hier nicht gleichfalls gethan haben, wenn es eine Vision gewesen wäre? In keiner Vision tritt er selbsthandelnd auf; in allen war er eigentlich Zuschauer; wir würden also hier, wo die Vision einen ungewohnten Charakter annimmt, ihre genaue Bezeichnung um so schwerer vermissen. Nur Am. X, 1 könnten wir dieser Mittheilung an die Seite stellen, aber dort steht, alle Zweideutigkeit beseitigend: *Vidi Dominum.* Und gesetzt, wir hätten eine Vision, wie müssten wir sie uns vorstellen? Weidete Zacharias im Geiste eine Heerde, wie kommt er zu den dreissig Silberlingen? Zahlten in der That Schafe? War die Heerde aber das Volk Israel, wie sollten wir das Hüthen uns veranschaulichen, da er durchaus am Bilde festhält? Eine solche Vermischung von Bild und Abgebildetem ist leicht erklärlich in einer Parabel, unbegreiflich in einem Berichte über eine Thatsache. Auf diese Schwierigkeit hat mit Recht Hofmann hingewiesen, so wenig wir auch sonst mit seiner Erklärung einverstanden sein können.

Jene Erklärer, welche dieses Capitel nicht prophetisch, sondern im historischen Sinne von der Gegenwart oder Vergangenheit deuten, bringen in die eigentlichen Entscheidungspunkte, welche für ihre Annahme einer früheren Verfassung sprechen sollen, nur grössere Dunkelheit und Verwirrung statt Licht. Was sollen die drei Hirten? was die Auflösung der Brüderschaft zwischen Juda und Israel? Ewald sagt: „Zum Beweise, wie günstig seine (des Propheten) Thätigkeit war, dient der denkwürdige Fall, dass sie die (bekannten) drei schlechten Hirten in

Einem Monate vernichtete. Diess muss sich auf drei in Einem Monate gefallene Könige oder Gewaltherrscher des nördlichen Reiches beziehen, in deren Sturze man eine Wirkung der erneuten Prophetie und der göttlichen Gerechtigkeit erblickte. Leider verlässt uns hier die nähere Geschichte der Zeit: doch kann man mit Wahrscheinlichkeit an den König Zacharja, Sohn Jerobeam's II., seinen Mörder Schallum, der nur einen Monat geherrscht haben soll, und einen dritten zu derselben Zeit emporgehobenen und schnell wieder gestürzten Herrscher vielleicht jenseits des Jordan denken, der 2 Kön. XV, 10—13 übergangen sein müsste.“ Ebenso Maurer und im Wesentlichen Hitzig, nur dass Letzterer bestimmt die drei Könige: Zacharja, Sallum und Menachem nennt, wobei er freilich gar nicht weiter berücksichtigt, dass Menachem zehn Jahre regiert und in Frieden stirbt. Zwei Könige fallen im Bürgerkriege, der Fall eines dritten wird supponirt. Und in diesen furchtbaren Revolutionen soll man ein Werk des göttlichen Hirtenamtes mit dem Motto Liebreiz, oder wie Ewald übersetzt: Huld (!) sehen, und sich wundern, wenn die Heerde ein solches Hirtenamt ablehnt! Ob man die Willkühr noch weiter treiben könne, wäre in der That eines Versuches werth. Und was soll nach all dem der schlechte Hirt, da Menachem zehn Jahre in Friede und, wie es scheint, kräftig regierte, und Pekach (Phacee) in zwanzigjähriger Regierung selbst das Reich Juda in grösste Gefahr durch seinen glänzenden Sieg über Achaz bringt? Vergl. 2 Chron. XXVIII, 9—15; meine Gesch. d. letzt. Proph. I, 84. Nicht minder gewaltsam wird von denselben Gelehrten Vers 14 gedeutet: „und ich zerbrach meinen zweiten Stab, zu vernichten die Brüderschaft zwischen Juda und Israel.“ Hitzig sagt: „Die Trennung Ephraims ist nach misslungenem Vereinigungsversuche schärfer ausgesprochen;“ aber wo keine Brüderschaft bestand, sondern nach der ganzen Zeitlage Feindschaft und gegenseitige Erbitterung, wie kann da von „Aufhebung (Vernichtung) der Brüderschaft“ die Rede sein? Wohl genügt die gang und gebe Erklärung (vergl. Hengstenberg, Hofmann), als ob diese Worte nur überhaupt an das grösste Unglück, von welchem das Volk Gottes je betroffen wurde, erinnern sollte, eben so wenig. Aber der Grund dieser falschen Erklärung kam nur daher, dass man

vergass, jenes Israel in's Auge zu fassen, das dem Propheten vorschwebte: das ideale, welches nothwendig Juda und Ephraim in sich vereinigt. Diese Vereinigung soll wieder aufgelöst werden. Wie der Herr (der gute Hirte) seine schützende Hand vom undankbaren Volke zurückzieht, wird es Anfeindungen von aussen und allen Gräueln innerer Zerrüttung preissgegeben. Und hat sich diese Weissagung an Juda etwa nicht erfüllt? Das hebt auch Bade gut hervor: „Nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft war diese Brüderschaft schon ziemlich wieder hergestellt; unter dem Einen Hirten und Könige, dem Messias, sollte der Bruderbund noch enger und auf immer fest geknüpft werden. Nun aber, da sie ihn verwarfen und tödteten, gab er sie nicht allein in die Hand ihrer Feinde, vor denen sie sonst geschützt sein sollten, sondern liess sie unter einander sich befehden, sich zerfleischen in den eigenen Eingeweiden, sich feindlich gegenüberstehen (wie in der Zeit nach Salomo), und den gänzlichen Untergang ihres Staates herbeiführen." — Eine nicht beachtete, aber für die Deutung „der drei Hirten" wichtige, wohl entscheidende Stelle haben wir Mich. III, 11: „Ihre Oberen richten für Geschenke, ihre Priester lehren um Lohn und um Geld weissagen ihre Propheten." Dieses Kleeblatt der Niederträchtigkeit zieht sich durch die Geschichte Israels, wie aller Völker. Zu jeder Zeit sehen wir die Afterliteratur, das Pfaffenthum und die Bureaukratie im Kampfe gegen die geoffenbarte Wahrheit und ihr heiliges Gesetz. Und gegen wen kämpfte Jesus Christus die ganze Zeit seines öffentlichen Lebens, als gegen die Pharisäer, die Priester und das Synedrium? Er hat sie beseitigt — freilich mit seinem eigenen Leben, und die Hirten, die nun folgten, waren die falschen Messiasse, die endlich das Volk in's volle Verderben stürzten.

Cap. XII.

v. 1. Zur Ueberschrift vergl. IX, 1; Nah. I, 1. „Der ausspannt den Himmel u. s. w.," eine gewöhnliche, lyrische Exposition, vergl. Am. IV, 13. Mich. I, 3. Is. XL, 12. Ps. XXIV, 2. Der Himmel spannt sich über der Erde aus wie ein Teppich (Ps. CIV, 2), wie ein geschliffener, glänzender Sapphir

(2 Mos. XXIV, 10), wie ein dünner Schleier (Is. XL, 22). „Er bildet den Menschengeist," nach der mosaischen Erzählung, da Gott zuerst den Leib des Menschen bildet, und ihm dann die Seele einhaucht (anbildet), Job XXXIII, 4.

, v. 2. Hieronymus erklärt den Ausdruck *superlim. crap.* kurz und treffend: *ut qui limen ejus attigerit, inebrietur et corruat.* Das Vergleichungsglied ist ein zweifaches. Die Taumelschwelle, wo's zum Weintrinken geht, zieht an und stosst den Trunkenen aus. Sie lockt und zieht den Schlemmer hinein; er kann an ihr nicht vorübergehen. Also wird es bei Jerusalem sein: wie eine Schwelle zur Weinberauschung, wird sie alle Völker anziehen; sie werden rings um sie versammelt sein, um von ihr zu trinken und sich an ihr zu ersättigen. Aber auch das Zweite wird eintreten, sie Alle werden, was sie so wenig wollen als der Schlemmer, den die Kneipe zauberisch anzieht, trunken zurücktaumeln. Sie werden an der Schwelle Jerusalems den Zorn Gottes in sich hineintrinken, vergl. Abd. 16. Is. XXIX, 2—10. Gegenwärtig übersetzt man allgemein סף רעל „Taumel-Schale (Becher, Kelch)" mit dem Chaldäer; dass סף Schwelle (Hieronymus nach den LXX und Syrer) heisse, unterliegt keinem Zweifel; aber diess mit Hengstenberg als die einzige Bedeutung festhalten wollen, wird kaum mehr Jemand im Ernste beikommen, vergl. Fürst, *Concord.* 773. Am. IX, 1. Meyer, Wurzelwörterb. S. 202 *s. v.* ספל. Das zweite Versglied hat Hieronymus im Sinne der Rabbinen übersetzt; der Chaldäer trifft mit seiner Erklärung fast wörtlich überein: ***Sed et Judas obsessa Jerusalem, est captus a gentibus, et in illarum transiens societatem, cogetur obsidere metropolim suam.*** Die Neueren gehen fast alle mit Hieronymus und stimmen sowohl in Uebersetzung (Ewald: „und auch Juda wird Jerusalem belagern müssen"), als Erklärung (Hitzig: „es war dem Verfasser wahrscheinlich, dass das zum Widerstande unfähige offene Land mit den Heiden zum Scheine gemeinsame Sache machen und dergestalt eben der Verwüstung entgehen werde") genau mit ihm zusammen, vergl. noch Rosenmüller, Maurer, unter den Aeltern Drusius. Seine freiere Uebersetzung hat Ewald aus dem Grundtexte gerechtfertigt, den er also wörtlich gibt: „Auch über Juda wird es kommen mit der Belagerung wider Jerusalem," d. i. auch

Juda werde gezwungen werden, belagernd auszuziehen wider Jerusalem. Gewöhnlich jedoch ergänzt man im Grundtexte zu יִהְיֶה als Subj. סַף רַעַל: „und er (der Taumelbecher) wird auch sein über Juda in der Belagerung Jerusalems.“ Aber da Gott Juda errettet (Vers 4), da er an jenem Tage die Führer von Juda wie eine Flamme unter Scheiten macht; so wäre diess in einem direkten Widerspruche mit unserm Verse, wenn er die Bedeutung hätte, dass die Taumelschale auch über Juda sein, darüber werde ausgegossen werden, wie über die Heiden. Wir würden ferner mit Recht erwarten, dass uns das Folgende Aufschluss gäbe, wie Juda dazu gekommen sei, Jerusalem mit den Heiden zu belagern, wenigstens würde die Opposition zwischen Beiden bestimmt hervorgehoben sein, was nicht geschieht. Das scheint uns zu einer andern Auffassung des Verses zu drängen, und ich möchte als Subj. zu יִהְיֶה das vorhergehende כָּל־הָעַמִּים ergänzen und עַל sowohl vor יְהוּדָה als יְרוּשָׁלִַם in derselben Bedeutung nehmen. Darnach hiesse der ganze Vers: „Siehe, ich mache Jerusalem zu einer Taumelschale für alle die Völker rings (*sc.* um sie) und auch wider Juda werden sie sein in der Belagerung wider Jerusalem.“ Das zweite Versglied schliesst sich enge an סָבִיב (*in circuitu*) an, die Völker sind rings um Jerusalem und dabei auch wider Juda. Es scheint sich das von selbst zu verstehen, aber die Propheten lieben es, neben Jerusalem noch Juda, wie neben Juda Jerusalem zu nennen. Dass hier auf Juda, das in und mit Jerusalem zugleich bedrängt wird, noch ein besonderer Nachdruck liege, lehren die folgenden Verse. Mit dieser Auffassung des Textes lässt sich auch die Vulgata vereinigen: „aber (und) auch Juda wird sein mit in der Belagerung (mit eingeschlossen) wider Jerusalem.“ Hengstenberg nimmt יִהְיֶה impersonell: „und auch über Juda wird's kommen bei der Belagerung Jerusalems“ — was kommen werde, wäre nemlich schon im Vorhergehenden, wie im folgenden: „bei der Belagerung Jerusalems“ enthalten. Der Sinn ist immer: Jerusalem mit Juda wird zu einer Taumelschwelle für alle Völker.

v. 3. Jerusalem unter einem neuen Bilde, aber mit derselben Bedeutung. Hieronymus gibt eine Erklärung, die nichts mehr zu wünschen übrig lässt. Da sich die ganze ziemlich umfassende

Stelle bei Rosenmüller, Maurer, Ackermann und den ältern katholischen Erklärern insgesammt (vergl. Corn. a Lap.) findet, darf ich mich auf die Mittheilung ihres Inhaltes im Wesentlichen beschränken. Er sagt, es fänden sich noch in seinen Tagen vor allen Ortschaften Palästina's schwere Steine von verschiedener Grösse, in deren Aufheben sich die Jugend übe. In Athen habe er vor der Standsäule der Minerva die eherne Kugel gesehen *(quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui)*, die jeder Athlete zuerst aufheben müsse, eh' er zum Ringen zugelassen werde. Er schliesst nun: *Sensus ergo est*: *Ponam Jerusalem cunctis gentibus, quasi gravissimum lapidem sublevandum. Levabunt quidem eam, et pro virium varietate vastabunt: sed necesse est ut dum levatur, in ipso nixu et elevatione ponderis, gravissimus lapis scissuram . . . in levantium corporibus derelinquat.* Wir haben somit wie bei „Taumelschwelle" ein doppeltes Vergleichungsglied: die heftige Begier, mit der man diesen Stein heben will, und die Wunden, welche sein Heben schlägt. *concisione lacerabuntur*, genauer: *lacerando lacerabuntur*, שרט einschneiden, verwunden, so dass sie nicht bloss den Stein nicht wegheben, sondern selbst an den erhaltenen Wunden verbluten. Das letzte Versglied ist dem vorhergehenden *cunctis populis* gegenüber pleonastisch; aber Zacharias liebt Erweiterungen, und die Wiederholung steht hier in so ferne gut, als auf „alle" der Nachdruck liegt: „Alle werden sich an diesem Steine wund heben."

v. 4. Hiemit folgt die Erklärung der zuvor gebrauchten Bilder. Der Herr macht Jerusalem zu einer Taumelschwelle und zu einem verwundenden Hebesteine, indem er die Rosse scheu, die Reiter wahnsinnig macht. „Ross und Reiter," der Kern des Heeres für die Gesammtmasse aller Jerusalem bedrängenden Völker, X, 5. Ein Beispiel solchen Schutzes siehe 2 Mach. X, 29—31. 2 Kön. VI, 17—20. Die Drohung, das Volk mit Wahnsinn zu schlagen, 5 Mos. XXVIII, 34. Die Rosse werden scheu und ihre Reiter befällt Wahnsinn, dass sie sich gegenseitig niederstossen. Nochmal kommt der Prophet auf denselben Gedanken zurück, aber mit der Wendung, dass er voranstellt, was Gott Juda thun werde, und dem gegenüber, was er den Nationen thue, um sein Wort, Vers 2, in Erfüllung zu bringen: „Ueber

Juda öffnet er sein Auge, Ross (und Reiter) der Heiden schlägt er mit Blindheit. „Jedes Ross" *sc.* sammt dem Reiter; „mit Blindheit schlagen" fasst die beiden vorhergehenden Ausdrücke in Einen zusammen: das geblendete Ross wird scheu, der Reiter wahnsinnig. „Ueber Juda die Augen öffnen," d. i. auf Juda gnädig und schützend herabsehen. Das Auge ist jenes Organ, durch welches sich die zärtlichste Sorgfalt kund gibt, mehr noch als durch den Arm, vergl. Jer. XXIX, 12: „Nimm ihn, richte deine Augen auf ihn und thue ihm nicht das Geringste zu leid;" XL, 4; XXIV, 6: „Ich richte meine Augen auf sie zum Guten und führe sie in dieses Land zurück;" Ps. XXXII, 8 u. s. w. Das „Haus Juda" fasst Beides, Juda und Jerusalem zusammen. — *percutere in stuporem*, Hieronymus: *ita ut omnes stupeant qui eos viderint esse percussos*, ebenso Corn. a Lap., Menochius, aber falsch, die Rosse selbst werden geschlagen, *in stuporem* = *ita ut stupeant*, dass sie verdutzt, scheu werden, wie schon das folgende *in amentiam* hinreichend lehrt; die *amentia* trifft auch nicht die Zuschauer *(qui eos viderint)*, sondern die Reiter selbst.

v. 5. Wir müssen diesen Vers der Zeit nach dem vorigen ganz parallel denken. Die Sorgfalt Gottes über Jerusalem zeigt sich darin, dass er die Fürsten Juda's mit Muth und heiliger Begeisterung erfüllt und zugleich die Feinde mit Blindheit schlägt. Die Fürsten Juda's sind ausserhalb Jerusalem. Sie erheben sich, die eingeschlossene, bedrängte Stadt zu entsetzen, erfüllt von heiligem, todeskühnem Muthe; und indem sie die Feinde angreifen, werden sie wie Feuer unter Scheiten, so dass der Herr wahrhaftig Jerusalem und Juda zu einer Taumelschwelle für die Heiden macht. Ihr Sieg (Vers 6) kommt freilich nicht von ihrem Schwerte, sondern vom Herrn, der die Feinde mit Blindheit schlägt. — Das kurze אמצה לי (Stärke sind mir, Hieronymus: *confortentur*, Stärke seien mir) wird verschieden erklärt. Nach dem Folgenden (Vers 6—8) und dem Vorhergehenden: *in corde suo* (es sagen in ihrem Herzen, d. i. zu sich selbst, es denken, sinnen), scheint mir in diesen Worten eine Ermuthigung zu liegen, mit der sich die Fürsten (Heerführer) Juda's zum Kampfe aufstacheln: „Stärke durch den Herrn sind mir die Einwohner Jerusalems!" d. i. meine Kraft durch Gott,

mein Sieg durch den Herrn sind die Einwohner Jerusalems! Um ihretwillen wird uns Gott den Sieg verleihen. Jerusalem unsere Kraft, unsere Stärke durch Gott! ist ihre Parole, zündet ihren Muth, macht sie die Menge ihrer Feinde vergessen. Auf diesem Wege der Erklärung, welche dem Wortlaute keine Gewalt anthut, bringen wir Einheit in das Ganze und erklärt sich die Auszeichnung, welche Juda vor Jerusalem zu Theil wird, denn ihm verdankt es seine Rettung, so weit da Menschen retten konnten. Eine merkwürdige Parallele bildet Mich. V, 1, 2, wo auch Jerusalem, eingeschlossen und bedrängt, gerettet wird durch Juda, d. i. dort speziell durch den Helfer, der von Bethlehem ausgeht. Ich finde nirgends, dass man in unserer Stelle den Zusammenhang scharf genug beobachtet hätte. Was Hengstenberg und Umbreit sagen, klärt uns darüber nicht auf; falsch scheint mir die Beziehung auf Vers 5, als ob die Fürsten von Juda im Anblicke der Verwirrung unter den feindlichen Heerschaaren zu sich sagten: „Stark sind mir die Einwohner u. s. w.;“ denn wie matt und nichtssagend wäre dieser Ausruf (oder Gedanke) bei einer solchen Katastrophe, die zumal gar nicht von den Einwohnern Jerusalems ausging, sondern von Gott! Ausrufungen, wie sie Ps. XLVI hat, ziemten sich für einen solchen Anblick, nicht der unsrige. Auch bliebe die Bevorzugung Juda's unerklärlich, da es nichts weniger als mit einem muthigen Beispiele vorangegangen wäre. So deutete schon Hieronymus: *Quum apparuerit Dominus oculos suos super Judam et percusserit omnes equos gentium caecitate, duces Juda vota vovent in cordibus suis* (indem er אמצה לי optativisch *confortentur mihi* nimmt), und ihm folgen insgesammt die älteren Erklärer, unter den Neueren die Mehrzahl, Rosenmüller, Maurer, Ewald, Hitzig u. s. w., aber mit Unrecht. Zu *duces*, אלוף, vergl. IX, 7. Mich. V, 2; zu אמצה, Nominalform nach אשמה die Lexx. Am Sinne ändert es nicht, ob wir den kurzen Ausdruck als Betheuerung (indicativisch) oder mit Hieronymus optativisch (*confortentur!*) nehmen.

v. 6. „An jenem Tage,“ da der Herr die Fürsten Juda's mit solchem Muthe erfüllt. „Feuerherd“, ein Herd, auf dem in der That Feuer brennt; zu *foenum*, עמיר s. Am. II, 13, zum ganzen bildlichen Ausdrucke Abd. 18 und die dort verglichenen

Stellen. *et habitabitur* enthält die Folge der muthigen Erhebung Juda's: Jerusalem wird entsetzt werden. *in Jerusalem*, Appos. zu *in loco suo*. — *faciem* (in der Vulgata) ist ein blosser Schreibfehler für *facem*, wie einige Ausgaben mit Hieronymus im Commentare haben. Luk. Brugensis *(Correct. Rom.)* sagt auch geradezu: *Mendum hic est typographicum in exemplari Romano, ubi faciem ... legitur pro facem.* Corn. sucht die Lesart der Vulgata aufrecht zu erhalten, indem er sagt: *eodem omnia redeunt: facies enim ignis est fax (?).*

v. 7. Indem die muthige Erhebung von Juda ausgeht und ihm der Herr Sieg verleiht, hat Jerusalem wahrlich keinen Grund, auf Juda herabzuschauen, sich für mehr zu halten. Hilfe kam ihm von Juda, nicht umgekehrt. Die Erhöhung Juda's ist indess keine Demüthigung Jerusalems, und Jerusalem selbst wird nicht über Verkürzung klagen, da es der Herr gleichfalls mit Segnungen überschüttet. In der Zeit wird es auch keine gegenseitige Eifersucht und Ueberhebung mehr geben, so dass *ut* (למען) ebenso gut die Folge, wie Absicht ausdrückt. Der Prophet fürchtet nicht, dass eine Selbstüberhebung Jerusalem's und des Hauses Davids eintreten würde, wenn auch mit Juda nicht vorgegangen wäre, was wirklich vorging. *ut* ist nachdrücklicher, energischer, aber am Sinne änderte auch die Verbindung mit *et* nichts: „Helfen wird der Herr den Zelten von Juda und nicht mehr u. s. w.“ *salvare*, helfen, retten ist hier: Heil und Sieg verleihen mit allen messianischen Folgen, die sich daran knüpfen. Die Rettung beginnt mit dem eben beschriebenen Siege, er ist eine Errettung der Zelte Juda's, weil auch sie unter dem Drucke der heidnischen Uebermacht litten; indem aber Juda siegt, nicht die Einwohner von Jerusalem, beginnt die Rettung an den Zelten Juda's; der Herr hilft im Anfange (anfänglich) Juda und verherrlichet es, von da geht die Rettung und Verherrlichung über auf Jerusalem. Die Rettung Jerusalems ist wohl keine spätere gegenüber einer früheren (wie בראשנה vielfach übersetzt wird, *prius*), aber sie ist eine sekundäre, abgeleitete, welche aus jener anfänglichen Juda's resultirt. Und diesen Weg schlägt Gott ein, damit sich Jerusalem nicht erhebe, um zu zeigen, dass vor seinen Augen Juda wie Jerusalem ist. Damit, glaube ich, erklärt sich auch בראשנה „im

Anfange, anfänglich"; im Anfange retten heisst: beginnen mit der Rettung, weniger „zuerst, zuvor" retten, weil das „hernach" fehlt. Die Uebersetzung: „und helfen wird der Herr den Zelten Juda's zuerst," verschiebt den Sinn, und legt den Nachdruck auf „zuerst", der vielmehr in „helfen" liegt, das desshalb auch voransteht. Hieronymus konnte sich den Zusammenhang nicht ganz klar machen, desshalb er (mit den LXX und dem Syr.) ein ausgelassenes כ substituirt: *sicut in principio*, und dazu die nüchterne Erklärung fügt: *urbes quoque et oppida, ac villas, et viculos tribus Judae, qui directi fuerant atque vastati, instaurent sicut fuerant antequam vastarentur.* Darnach wäre *salvare* = *restituere*, wiederherstellen; ebenso Arnheim: „der Ewige wird aufhelfen den Zelten Juda's in ihren vorigen Stand." — *tabernacula*, Zelte, dichterisch für „Wohnungen", dann die Städte Israel's überhaupt gegenüber der Hauptstadt, wie hier, vergl. 2 Sam. XX, 1. 1 Kön. VIII, 66, worauf Hengstenberg gut verweist. *ut non magnifice glorietur* frei, aber passend; wörtlich: „damit nicht gross werde die Herrlichkeit des Hauses Davids . . . über Juda," d. i. damit sich nicht erhebe die Herrlichkeit des Hauses Davids über die Herrlichkeit von Juda. In der Geschichte trat ein solches Erheben wie überall, so auch bei Jerusalem nur zu oft hervor. Es hielt sich für bevorzugt, bezog auf sich alle Weissagungen, sah auf die übrigen Städte verächtlich herab. „Kann aus Nazareth auch etwas Gutes kommen?" das tönte wohl durch alle Jahrhunderte in verschiedenen Nuancirungen fort. Das Hauptärgerniss, welches man an Jesus nahm, war sein Weilen in Galiläa, sein Umgang mit unwissenden Menschen, statt in Jerusalem zu wirken und sich an die Pharisäer anzuschliessen, vergl. Joh. VII, 3: *Dixerunt autem ad eum fratres: Transi hinc, et vade in Judaeam.* Ein solches Selbstüberheben (das sich durch alle Jahrhunderte hindurchzog und Veranlassung zu vielen Reibungen und Widersetzlichkeiten gab, Ps. LXVIII, 16, 17; LXXVIII, 68, 69), wird alsdann nicht mehr statt haben, sondern brüderliche Eintracht, wie der Psalmist singt: „Siehe wie gut und lieblich es ist, wenn Brüder einträchtig wohnen, CXXXIII, 1."

v. 8. „An jenem Tage," parallel mit Vers 6 ohne weitere Rücksicht auf Vers 7. An jenem Tage macht der Herr die

Führer von Juda wie Feuer unter Scheiten, an jenem Tage beschützt er die Einwohner Jerusalems und sein wird der Strauchelnde u. s. w. — Alles zur Bestättigung des prophetischen Wortes Vers 2. Gewöhnlich statuirt man einen engen Causalnexus zwischen Vers 8 und 7, so Hitzig: „Verkürzt aber dem Lande gegenüber wird auch die Stadt nicht." Umbreit: „Damit aber die Hauptstadt und das königliche Haus sich nicht in Stolz über das Land erhebe, hilft der Herr Juda zuerst: indessen behält er Jerusalem doch immer im Auge." Aber das kommt nur von der einseitigen Auffassung des Verses 7 und der falschen Betonung des *in principio* her. Zacharias lässt den beiläufig sich aufdringenden Gedanken des Verses 7 ganz bei Seite und kehrt zum Hauptthema Vers 2 zurück. — *qui offenderit ex eis*, das Partic. aufgelöst für *offendens ex eis*, „der Anstossende" ist der Strauchelnde, Fallende, der sich nicht auf den Füssen halten kann, der Schwache. Sonst gibt Hieronymus כשל (Niph.) gerne mit *ruere*, *corruere* vergl. Os. V, 5; XIV, 10. Nah. II, 6; III, 3, oder *cadere* Is. XL, 30, hier mit *offendo*, weil er den Ausdruck bildlich deutete: *qui vilissimus putabatur*, gegenüber der *domus regia;* denn der Lateiner gebraucht *offendo* auch in der Bedeutung: „Schaden leiden, in's Unglück kommen." Diese Uebertragung ist indess an unserer Stelle nicht nothwendig, weil *offendens* nicht dem Hause David, sondern dem „Starken, Helden (David)" gegenüber steht. „Wie David," d. i. wie ein Held, stark wie David, der Löwen und Bären schlug und den Goliath überwand, 1 Sam. XVII, 34—51. Im zweiten Vergleichungsgliede hat Hieronymus *domus* (בית) vor אלהים supplirt: „das Haus David's wird sein, wie (das Haus) Gottes;" dass man so übersetzen könne, unterliegt keinem Zweifel, und empfiehlt sich in so ferne, als die nähere Bezeichnung, „wie der Engel des Herrn" sich gut anfügt, nach der Erklärung, die Hieronymus gibt: *de domo Dei id est quasi nuncius Domini et Angelicae dignitatis;* aber dagegen ist, dass der Hebräer den Ausdruck „Haus Gottes" nicht im bildlichen Sinne, wie Haus David, gleichsam von der Familie Gottes gebraucht, obgleich er die Engel „Söhne Gottes (בני אלים)" Ps. XXIX, 1 nennt. Deutungen aber vom „Tempel Gottes", mit dem das Haus David verglichen wäre, gehen wegen des Folgenden *sicut*

Angelus Domini nicht; wir müssen daher übersetzen: „und das Haus David wird sein wie Gott," Ewald falsch: wie Götter, vergl. Fürst, Handwörterb. אלוה. Der Zusatz: wie der Engel des Herrn dient zur näheren Bestimmung, wo wir den Ausdruck haben: ich will sagen. „Das Haus David wird sein wie Gott, ich will sagen, wie der Engel Gottes," da אלהים und יהוה durchaus synonym stehen. In wie ferne ein Fortschritt *a minori ad majus* stattfinde, nach Hengstenberg: „Das Haus Davids wird wie überirdisch sein, ist weit geringer, wie das: es wird wie der Engel des Herrn sein," bin ich nicht im Stande einzusehen. Es kommt diess von der unberechtigten Herabdrückung des Begriffes אלהים und der falschen Hypothese, dass der Engel des Herrn Jehova selbst sei, her. Zur Vergleichung mit dem Engel des Herrn siehe 2 Sam. XIV, 17: „Wie ein (oder der) Engel Gottes, so ist mein Herr, der König;" Vers 20: „Mein Herr ist weise gleich der Weisheit eines (oder des) Engels Gottes." Umbreit bemerkt: „Höher kann die messianische Hoffnung in der Verherrlichung des königlichen Hauses nicht steigen: denn wir sehen den Gesalbten in der übermenschlichen Hoheit göttlicher Machtvollkommenheit wandeln." Doch ist der Ausdruck „wie Gott" nicht zu urgiren, da ihm selbst die Erklärung: wie der Engel des Herrn beigefügt wird, und wir „Haus David" kaum auf den Messias speziell beziehen dürfen, vergl. die Schlussbemerkung.

v. 9. „Ich werde trachten," streben, d. i. beflissen sein, ist stärker als das einfache: ich werde vertilgen. Wo der Herr all seine Sorgfalt darauf verwendet, kann es nur mit dem gänzlichen Ruine aller Feinde Jerusalems enden. Der Vers geht auf den Anfang der prophetischen Schilderung, vergl. Vers 4, zurück und leitet zugleich eine neue Strophe ein, die dem bisher Gesagten parallel steht. Zu gleicher Zeit geht nemlich auch im Volke eine grosse Umwandlung vor, bewirkt durch die Gnade Gottes. Der Geist der Gnade und des Gebetes kommt über sie, in diesem Geiste erkennen sie ihre Sünde, beweinen sie, thun Busse, erhalten Vergebung und fallen von nun an nicht mehr vom Herrn ab. Auf diese innere Umwandlung gründet sich die schon beschriebene wunderbare Errettung. Da aber diese Gesinnung fortdauert für alle Zukunft und der Prophet dabei länger

verweilt, so hat er ihre Beschreibung nachgesetzt, nicht vorangehen lassen. Es ist auch sonst den Propheten geläufig, die Thatsache voranzustellen und ihre tiefere, rein innere Verursachung daran zu reihen.

v. 10. Wir kennen den Zusammenhang. „Und ich werde ausgiessen," nicht: aber. Der Herr thut dieses wie jenes. In anderer Verbindung könnten wir sagen: „Ich werde sie erretten aus der Hand ihrer Feinde: denn ein Geist der Gnade und des Gebetes und der Erkenntniss ihrer Sünde wird sie erfüllen." *spiritus gratiae*, Geist der Gnade heisst der Geist, welcher gnadenvoll (gottwohlgefällig) macht; *gratia*, חן bezeichnet sowohl die Gesinnung (Zuneigung, Wohlwollen), als den Zustand, den eine solche Gesinnung hervorruft: Anmuth, Lieblichkeit, Gnadenfülle. Da es nun heisst, dass Gott den Geist der Gnade ausgiesse, kann *gratia* nur im zweiten Sinne gebraucht sein, der von Gott ausgehende Geist, welcher wohlgefällig, lieblich vor ihm macht. Dieses geschieht durch Bekehrung und Busse, welche Israel wirken wird. Dazu bildet *spiritus precum* die nächste Ergänzung. *preces*, Bitten, Flehen, *spiritus*, der Geist, welcher zu Gebet und Flehen anregt, sie hervorruft; es ist diess Wirkung desselben Geistes, der Israel gottwohlgefällig macht. Die Aenderung der Gesinnung zeigt sich im Gebete, im Flehen, in der reumüthigen Abbitte. In Folge dieser Mittheilung des Geistes der Abbitte „schauen sie (flehentlich, um Vergebung rufend) auf zu mir, den sie durchbohrt haben". Eine kurze, treffende Rechtfertigung dieser Uebersetzung siehe bei Hitzig. Zuerst hält er, gegenüber vielen Handss., welche אליו haben, die Texteslesart אלי (mit den LXX, Syrer, Chaldäer und der Vulgata *ad me*) aufrecht; dann zeigt er, wie דקר, besonders in Rücksicht auf die Todtenklage 11—14 und XIII, 3 nur die Bedeutung „durchbohren, körperlich verwunden" haben könne, endlich in wie ferne der Herr sage: sie sehen auf mich, den sie durchbohrt haben. „Die Stelle (sind seine Schluss-Worte) erklärt sich einfach aus Identificirung des Senders mit dem Gesandten (vergl. Berachot 5, 5 שלוחו של אדם כמותו; Mark. IX, 37. Luk. X, 16), Jehova's mit dem Propheten. Daraus erklärte sich schon oben XI, 10 im Munde des Propheten; und wie dort seine Ablohnung eine solche Jehova's ist, Vers 13, so wird hier Propheten-

mord angesehen, als hätten sie an Jehova's Person selber sich vergriffen." Nur das müssen wir dagegen bemerken, dass hier nicht von irgend einem Propheten die Rede ist, sondern von dem Propheten, den Zacharias unter dem Bilde des Hirten darstellen musste. Die treulose Heerde hatte den ihnen von Gott gegebenen Hirten nicht bloss entlassen, sondern in einem Anfalle von Wuth und Ingrimm auch durchbohrt. Letzteres konnte aber in die Parabel vom Hirten nicht aufgenommen werden, weil Zacharias auch den bösen Hirten darstellen musste. *Et plangent* ... genauer nach dem Grundtexte: *et plangent super eum, quasi planctum super unigenitum*, vielleicht dass Hieronymus במספד statt 'כמ las, doch erlaubt er sich noch oft solche kleine Freiheiten, dass wir eine andere Lesart nicht gerade substituiren müssen. Die Klage über den Eingeborenen als Bezeichnung des tiefsten Schmerzes, Am. VI, 8. Jer. VI, 26. Hengstenberg weist gut auf die Trauer der Aegyptier zurück. Zu מרר in der Bedeutung *dolere*, vergl. Gesen., *thesaur.* II, 821. Meier, Wurzelwörterb. S. 515. Andere suppliren בכי „bitter machen das Weinen" = bitterlich weinen (vergl. Is. XXII, 4), indem der Obj.-Acc. öfter ausgelassen wird. Der Inf. המר statt des *temp. finit.* schliesst sich enge an ספדו an, worin er auch seine Erklärung findet, vergl. Gesen., Gramm. §. 128. 4, b. Zur Lesart עלי vergl. noch *de Rossi*; über die Uebersetzung der LXX: ἐπιβλέψονται πρός μὲ, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, *aspicient in me, pro eo quod insultaverunt*, siehe Hieronymus; da seine ziemlich ausführliche Erörterung zum Verständnisse des Verses selbst nichts beiträgt, können wir sie umgehen, vergl. Ackermann und Rosenmüller, wo sie *in extenso* steht. Das griechische Wort hat allerdings die Nebenbedeutung „aus Schadenfreude, aus Hohn tanzen, verächtlich begegnen", aber nicht das hebräische דקר; wenn die LXX daher wirklich *per metath.* רקד gelesen oder דקר damit combinirt hätten, so wäre ihre Uebersetzung zu verwerfen, weil sie רקד einen falschen Sinn unterlegten. Zur Geschichte der Auslegung dieses Verses vergl. Hengstenberg S. 297—310.

v. 11. Weitere Beschreibung der Klage über den Durchbohrten, hergenommen von der Klage über den Tod des Königes Josias nach 2 Chron. XXXV, 25: „Und Jeremias klagte um

Josias und all die Sänger und Sängerinnen nahmen das Wort in ihren Klageliedern um Josias, und man führte sie ein bis auf diesen Tag, als Sitte für Israel." Dieser letzte Umstand ist besonders zu beachten. Wir haben darin einen zweiten Beweggrund der Vergleichung: 1) wie Josias wurde kein König in Israel betrauert, also einzig und allgemein wird auch die Trauer um den Durchbohrten sein; 2) die Trauer um Josias wurde alljährlich erneuert, also wird für den Durchbohrten geschehen. Durch alle Jahrhunderte wird der Tag seines Todes ein Tag der Trauer und öffentlichen Wehklage sein. „Wehklage Adadremmon's," weniger eine Wehklage, die von Adadremmon herrührt durch das dort vorgefallene Unglück, wie Hengstenberg erklärt: *planctus Hadadrimmonius*, sondern eine Wehklage, die Adadremmon selbst erhebt, da der König vor ihren Thoren fiel, also ihre Klage die heftigste, ihr Weheruf der durchdringendste war. Hieronymus sagt ausdrücklich, dass Adadremmon, eine Stadt in der Nähe von Jezrael, der alte Name für Maximianopolis sei: *Adadremmon urbs est juxta Jezraëlem, quae olim hoc vocabulo nuncupata est et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon, in quo Josias rex .... vulneratus est.* Raumer (Beiträge S. 42) hält *Legio* (heut zu Tage *el-Leddschûn*), auf das Hieronymus und Eusebius oft verweisen, für gleichbedeutend mit *Maximianopolis* und *Adadremmon* der Bibel, das ganz nahe bei Megiddo zu suchen wäre. Dass Adadremmon nicht identisch sei mit Megiddo, dessen Lage wir gleichfalls nicht mehr nachweisen können (Robins. hält el-Leddschun dafür), scheint mir schon der Zusatz: „im Thale Megiddo," der in diesem Falle kaum denkbar wäre, zu erweisen. Thenius (B. B. d. K. K.) meint, dass Josias näher bei Adadremmon als Megiddo gefallen sei. Die Geschichtsbücher führten das bekanntere Megiddo auf, das schon so viele Schlachten gesehen hatte.

vv. 12—14. Ausführlich zeigt der Prophet, wie jene Trauer eine wahre Landestrauer sein wird. Keine Familie schliesst sich davon aus, und jede einzelne beklagt den Durchbohrten mit einem so lebhaften Schmerze, als ob sie allein den Verlust ihres Theuersten zu beklagen hätte. Weil die Klage öffentlich ist und sich Jahr für Jahr öffentlich mit grösster Feierlichkeit

wiederholt, darum sind die Familien (*tribus*, Geschlechter) versammelt und nach Geschlechtern getheilt, da auch sonst bei öffentlichen Feierlichkeiten die Frauen von den Männern geschieden sind und insbesondere im Tempel eigene Stätten haben. Der Prophet führt in seiner exponirenden Art der Darstellung zwei Haupt-, und zwei mit ihnen verbundene Neben-Familien auf: die Familie David mit der (ebenfalls davidischen) Nebenfamilie Nathan, und die Familie Levi mit der (ebenfalls levitischen) Nebenfamilie Semei. Semei war ein Enkel Levi's 4 Mos. III, 18, und Nathan ein Sohn Davids 2 Sam. V, 14. Luk. III, 31. „So haben wir also die beiden Hauptgeschlechter in der früheren Theokratie: das königliche und das priesterliche, und mit ihnen verbunden zwei Unterabtheilungen derselben, um anzuzeigen, dass die Bekehrung jedes Geschlecht von Kopf bis zu Fusse durchdringen werde." Hengstenberg.

Cap. XIII.

v. 1. „An jenem Tage," da der Herr den Geist der Gnade und des Gebetes und der Erkenntniss ihrer Sünden über Israel ausgiesst. Ein Quell eröffnet sich zur Reinigung, d. h.: der Herr reiniget Israel, er schafft weg, vertilgt alles Unreine und Sündige. Anders hätte er ja keinen Geist der Gnade ausgegossen; zum Bilde vergl. Ezech. XXXVI, 17; zu *menstruatae* Is. LXIV, 6. Im Hebräischen steht das Abstr.: „Sünde und Befleckung," Hieronymus hat den Gen. active genommen und desshalb das Concretum: „Sünder und Befleckte" gewählt. נדה von נדד eigentlich Entfernung, Absonderung, dann *causa pro effectu*, Alles, was eine Entfernung, Absonderung zur Folge hat, die *menstrua* beim Weibe, aber nicht ausschliesslich, sondern auch im weitern Sinne: das zu Verabscheuende überhaupt, Unreinigkeit (neben der Sünde חטאת) im moralischen Sinne; vergl. zu נדה Saalschütz, Mos. Recht I, 341. Ein „Wasser der Nidda (מי נדה Sprengungswasser)" befand sich nach gesetzlicher Vorschrift zu Jerusalem, davon ist unser Ausdruck genommen, aber bildlich zu deuten.

v. 2. Der Prophet erklärt sein eben gebrauchtes Bild selbst, aber wie zu erwarten ist, durch einen ganz concreten Ausdruck,

nicht durch eine abstracte Definition: die Reinigung besteht darin, dass der Herr Götzen und falsche Propheten und jeden unreinen Geist von der Erde vertilgt. „Namen der Götzen", d. i. die Götzen bis auf ihren Namen, Os. II, 17. *pseudoprophetas*, Hieronymus: *Pro pseudoprophetis, in Hebraico absolute leguntur prophetae, i. e. Nebim, qui et ipsi pseudoprophetas significant: sed tamen et ab Ethnicis, sacerdotes idolorum vocantur prophetae.* „Unreiner Geist", d. i. Geist der Lüge, der aus den falschen Propheten und Götzen redet, vergl. 1 Kön. XXII, 19—23: „Ich habe gesehen den Herrn, sitzend auf seinem Throne, und das ganze Heer des Himmels stand um ihn zu seiner Rechten und zu seiner Linken. Und der Herr sprach: Wer will den Achab bethören, dass er hinaufziehe und falle in Ramoth-Gilead? Und es sprach der Eine dieses und der Andere jenes. Da trat heraus ein Geist und trat vor das Angesicht des Herrn und sprach: Ich will ihn bethören. Und der Herr sprach zu ihm: Womit? Und er sprach: Ich will ausgehen und ein Geist der Lüge werden in dem Munde all seiner Propheten. Und er sprach: Du wirst bethören und wirst es auch ausrichten, gehe hin und thue also. Und nun siehe, es hat der Herr einen Geist der Lüge gelegt in den Mund all dieser deiner Propheten." Dieser Geist ist der vom Satan ausgehende Geist, vergl. III, 1, das *πνεῦμα ἀκάθαρτον*, Luk. XI, 24. Corn.: *puta daemonem, qui idolo assistebat.*

v. 3. So gross wird der Abscheu vor falschen Propheten sein, dass falls Einer aufstünde, seine eigenen Eltern nach der ganzen Strenge des Gesetzes gegen ihn verfahren würden. 5 Mos. XVIII, 20: „Der Prophet, der freveln wird, in meinem Namen etwas zu reden, was ich ihm nicht gebothen, zu reden, und der reden wird im Namen anderer Götter — derselbige Prophet sterbe." Dass von falschen Propheten die Rede sei, lehrt nicht bloss der Zusammenhang, sondern zum Ueberflusse der Wortlaut selbst: *quia mendacium locutus es.* Die Propheten setzen immer voraus, dass falsche Propheten, wenn man nur wolle, leicht zu erkennen seien. Um so mehr wird diess alsdann der Fall sein, wenn Israel vom Geiste der Gnade, der Busse und des Gebethes erfüllt sein wird. Da wird es auch keine Schonung kennen, sondern gegen jeden leisesten Versuch mit

der ganzen Strenge und dem unerbittlichen Eifer seines alten Gesetzgebers auftreten. Diess drückt Zacharias sehr treffend und scharf aus. Falsche Propheten werden sich Anhang zuerst bei den Ihrigen zu verschaffen suchen. Der Ehrgeiz, einen Propheten in ihrer Mitte zu haben, wird sie am ehesten für ihn einnehmen. Aber siehe — seine eigenen Eltern, zweimal nachdrücklich gesetzt, werden ihn durchbohren, so wie er (während er noch) weissagt. Es zeugt fast von einem Hasse gegen das wahre Prophetenthum, wie ihn die wahren Propheten gegen das falsche hatten, wenn Hitzig sagt: „Die Worte nun hier Vers 2, 3, 4, sind so angethan, dass unverkennbar mit den Propheten überhaupt es ein Ende haben soll; und zugleich verrathen sie, dass dem Verfasser die Propheten im Ganzen als falsche gelten. Der Verfasser selbst will gleich Amos (VII, 14) nicht zum Stande der Propheten gehören; er nimmt sich von ihnen aus, und tritt ganz so, wie Jeremias, Ezechiel und Andere, einer heillosen Kaste entgegen.“ Wenn uns dieser Gelehrte nur gesagt hätte, was denn diese Männer Gottes eigentlich sein wollten? z. B. nur Jeremias, der sich Cap. XXVIII viermal mit dem Prädikate „der Prophet“ aufführt, vergl. dazu XXIX, 1; XXXII, 2 u. s. w. Hierin trat Maurer, der sonst so bitterböse gegen Hitzig ist, nur zu schülerhaft in seine Fussstapfen, mit jener Art, sich die Sache leicht zu machen, die ihn vor allen übrigen Erklärern charakterisirt: *Cujus loci, de quo multa quidem sed nullius frugis verba fecerunt interpretes, planissimus sensus hic est* (Hört!). *Eo tempore prophetarum ordo, cujus culpa Jovae cultus tam impie est neglectus, cultus deorum fictorum tantopere invaluit, tam infamis erit et odiosus omnibus, ut, simulatque prodierit aliquis vates, eum ipsi propinqui sint falsum prophetam habituri et sublaturi de medio.* Wenn das, wie Maurer meint, der plane Sinn dieses Verses ist, was sollen dann die Worte des Joel II, 28, 29 bedeuten: „Ausgiessen werde ich meinen Geist über alles Fleisch: und weissagen werden eure Söhne und eure Töchter, eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge Gesichte sehen, und auch auf meine Knechte und Mägde werde ich ausgiessen meinen Geist“? Er selbst erklärt diese beiden Verse gegen Tychsen und Redslob vom eigentlichen „Weissagen“: *Quum quae hoc et sequenti versu*

leguntur arctissime cohaereant cum vs. 3 *et seq., his vero describantur prodigia dei judicium extremum habituri adventum praecessura, haud profecto improbabile est, esse* נבא *hoc loco strictiore vaticinandi sensu capiendum.* Diese unglücklichen Wesen wird man also nach dem Urtheilspruche Maurers in der That alle unbarmherzig abschlachten? „Sie werden ihn durchbohren," wie sie den wahren Propheten durchbohrt hatten, den sie als einen falschen misshandelten. Durchbohren steht für tödten überhaupt, da die Tödtung bei den alten Juden im Niederstossen durch das Schwert oder den Speer (ganz eigentlich im Durchbohren) nicht in der Enthauptung bestand.

v. 4. Nach der Auffassung des Hieronymus hebt Zacharias einen andern Fall heraus: Und sollte es nicht geschehen, dass Einer schon durch die Seinigen zur Strafe gezogen würde, so wird er durch seine eigene Vision, indem sie sich nicht erfüllt und nicht geglaubt wird, zu Schanden. Doch ist das in Rücksicht auf das Vorhergehende und das Folgende matt. Besser nehmen wir den Vers in dem Sinne, dass die Propheten ganz von ihrem Prophezeien abstehen; man hört von keinen Prophezeiungen mehr, so wie man keine Propheten-Mäntel mehr sieht; Beides mit der Beschränkung falscher Prophezeiungen und falscher Prophetenabzeichen. Darnach heisst *confundentur:* „sie erröthen, schämen sich," *ex visione:* „ihres Gesichtes," *cum prophetaverit:* „sowie er prophezeit," wörtlich: *in prophetando.* Als Prophet prophezeit er, sowie er aber sein Gesicht vortragen will, erröthet er davor und thut es nicht, oder, wie Zacharias sich noch anschaulicher ausdrückt, er unterbricht sich in seinem Prophezeien. — Wie die Prophezeiungen aufhören, so verschwinden auch die Prophetenabzeichen. Ich glaube nicht, dass man zu *operientur* als Subj. *prophetae* von *confundentur* herabbeziehen dürfe; mit *operientur* leitet Zacharias einen neuen Gedanken ein, der sich im Folgenden klarer auseinanderlegt, so dass das Subj. in *operientur* selbst liegt: Man kleidet sich nicht, keiner kleidet sich in einen härenen Mantel, um zu lügen (d. i. zu prophezeien): sondern wer einen solchen Mantel hat, wird, wenn man ihn zur Rede stellt, vielmehr sagen: „Ich bin kein Prophet, sondern ein Landbebauer." Nur bei Landleuten wird man noch solche Kleider (zum Schutze gegen die Witterung)

finden; ein prophetisches Kennzeichen werden sie nicht mehr sein. הנבאתו eine aus לה׳ und לא׳ gemischte Form; oben Vers 3 gebrauchte der Prophet die regelmässige. Ein „härenes Gewand" wurde auch von Propheten getragen, vergl. 2 Kön. I, 8. Is. XX, 2. Matth. III, 3, aber es war, gerade wie man aus diesen Stellen sieht, nicht das gewöhnliche Prophetenkleid, sondern etwas Ausserordentliches. Gewöhnlich unterschied sich wohl der Prophet in Beziehung seines Gewandes nicht von den andern Leuten. An unserer Stelle musste ein ausserordentliches Merkmal, von dem man auf einen Propheten schliesst, hervorgehoben werden.

v. 5. Man wird mit einem solchen Misstrauen gegen falsche Propheten erfüllt und so vorsichtig sein, dass wo Einer ein rauhes, armes, ungewöhnliches Kleid anhat, er sogleich darüber zur Rechenschaft gezogen wird. In der Uebersetzung des zweiten Versgliedes schwanken die Alten; die LXX: *ἄνθρωπος ἐγέννησέ με*, קנה nach 1 Mos. IV, 1: „Ich habe hervorgebracht (קניתי) einen Mann mit Jehova;" der Chaldäer: אקנייני, was Buxt., *Lex. T.* f. 2065 also übersetzt: *homo possessorem me fecit (culturae terrae)*; der Syrer: ܐܩܢܝ, *invidit*, *Aph. zelum mihi movit homo quidam;* dieselbe Verwechslung des Stammes קנה mit קנא (eifern) scheint mir auch bei Hieronymus stattzufinden; er nahm אדם als *nom. prop.* und קנא (Hiph. nacheifern machen) im guten Sinne; daraus entstand sein freierer Text: *Adam exemplum meum*, für: *Adam aemulum me fecit.* Der Sinn ergibt sich von selbst: Wie Adam habe ich von Jugend an das Feld bebaut, im Schweisse meines Angesichtes mein Brod gegessen. *Agriculturae deditus hominem se probabit Deique subjacere sententiae, qui locutus est ad Adam etc.* Hieronymus. Das Hebräische lautet einfach: „Denn ein Mann hat mich gekauft von meiner Jugend an." Von Jugend auf bin ich ein Sklave gewesen, bestimmt zur Feldarbeit und genöthigt, das Kleid zu tragen, das mir mein Herr gab. *Hiph.* von קנה gleich dem *Kal*, vergl. die Lexx.; jedenfalls entspricht „kaufen" dem Zusammenhange besser als „verkaufen".

v. 6. Auch diese neue Frage ist nur Folge grosser Vorsicht und Aengstlichkeit. Wo Einer Narben an sich trägt, welche

irgendwie den Verdacht abgöttischer Einschnitte, Geisselungen oder sonstiger Götzenabzeichen (am Leibe) erwecken, wird er gleich auch darüber zur Rede gestellt. Zacharias lässt das Examen an demselben vornehmen, der schon einen verdachterregenden Mantel trug; er vereiniget in Einem Subjekte zwei Vorgänge, für welche er eben so gut auch zwei Subjekte substituiren konnte. Indess enthält keine Antwort ein Läugnen oder ein beschämendes Geständniss, sondern Wahrheit. Wie die Befragten aussagen, so ist es: der Eine ist ein Landbebauer und Sklave, der Andere hat die Wunden (Streiche) so empfangen wie er angibt. Die Fragenden aber sind ängstlich und wollen für jeden Fall sicher gehen. *plagae*, Schläge, Streiche, hier Narben, Wundmale. *in medio manuum*, nicht: an den Händen, sondern an dem, was sich in Mitte der beiden Hände befindet, d. i. an der Brust (vergl. dazu 2 Kön. IX, 24. 5 Mos. XI, 18), dann im weitern Sinne auf dem Leibe. Dass man sich im abgöttischen Culte vielfach selbst verwundete, bedarf nach 1 Kön. XVIII, 28. 5 Mos. XIV, 1 und den vielen Zeugnissen der alten Schriftsteller (Hengstenberg zu unserer Stelle) keines weitern Beweises. Belehrend ist die Stelle bei Apulejus, aus Movers (Rel. d. Phöniz. S. 681) in der Alterthumsk. von Allioli: „Einer von ihnen, der es in der Raserei Allen zuvorthuet, fängt unter Aechzen und Stöhnen an zu prophezeien; er klagt sich öffentlich seiner begangenen Sünden an, die er durch die Züchtigungen des Fleisches nun bestrafen will, nimmt die knotige Geissel, welche die Gallen *(galli)* zu tragen pflegen, zerschlägt den Rücken und zerschneidet sich mit Schwertern, bis das Blut von dem verstümmelten Körper herunterfliesst (S. 57, 58).“ „Im Hause derer, die mich lieben,“ d. i. denen ich zugehöre, nicht gerade den Eltern, sondern, wenn er Knecht ist, seinen Oberen und Herren. Falsch Hengstenberg (Arnheim): „im Hause meiner Buhlen,“ d. i. der Götzen, schon desshalb, weil er dann wirklich das zugäbe, worüber er zur Rechenschaft gezogen wurde. So wie er zuvor sagte: „Ich bin kein Prophet,“ muss auch die zweite Antwort eine Negation dessen enthalten, worüber sich ein Verdacht erhob: „Ich habe diese Wunden nicht in Folge götzendienerischer Uebungen erhalten, sondern es sind Spuren von Schlägen, die ich — und nun mildert er zart das Herbe, welches

in seinem Bekenntnisse liegt — von den Meinigen erhielt." Auch bemerkt Hitzig, dass Liebhaber *(amasii)*, von Götzen gebraucht, nur Israel (dem ganzen Volke, als einem Weibe) gegenüber vorkomme, nicht beim Einzelnen. Fassen wir nochmals die vielfach gedeuteten Verse 3—6 in Einen Ueberblick zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat: 1. Wo Einer zu jener Zeit weissagte, würde er von seinen eigenen Eltern schonungslos niedergestossen. 2. Wenn ein falscher Prophet sich vorfände, würde er sich gar nicht zu prophezeien getrauen. 3. Wo sich nur die leiseste; verdachterregende Spur zeigte, würde sie an's Tageslicht hervorgezogen. Bis auf die letzte Spur ist Alles verschwunden, was gefahrdrohend wäre oder den Schein abgöttischen Prophetenthumes an sich trüge, so dass die Verheissung von Vers 2 vollkommen in Erfüllung gegangen ist. Zacharias sagt nicht, dass diess oder jenes eintreten werde, er setzt nur den Fall, um daran zu zeigen, wie in der That nichts zu besorgen wäre. Gesetzt, das und das würde geschehen: gleich würde man also dagegen verfahren. Hengstenberg hat, wie ich glaube, Unrecht, wenn er sagt: „Der Prophet stellt eine Scene dar zwischen einem früheren falschen Propheten, und Jemanden, der ihn nach seinen Verhältnissen fragt, und dem er es voll Schaam zu verbergen sucht, dass er je ein falscher Prophet gewesen." Ein „früherer" falscher Prophet würde kein Prophetenkleid mehr tragen, und wie matt wäre seine Entschuldigung: „Ich bin kein Prophet, ich bin ein Landbebauer"! Dunkel und zerfahren ist, was Umbreit vorbringt (S. 445). Auch die ältern Erklärer, welche die Stelle nicht geradezu mit Hieronymus von Jesus Christus deuten, *(Quare adhaeres patibulo? Cur manus tuae transfixae sunt clavis? Quid commisisti, ut huic poenae et cruciatui subjaceres?)* können sich nicht von der schiefen Beziehung auf wirkliche falsche Propheten losreissen. Sanctius: *Profitebuntur illi pseudoprophetae, se natos esse eo parente, quem Deus esse jussit terrae cultorem, edoctosque potius ab homine terram subigere, quam afflatos a Deo, ut futura praedicent.* — Die Breite der Schilderung erklärt sich theils aus der Vorliebe des Zacharias für anschauliche Erweiterungen (wir haben ein vollkommenes Gegenstück XII, 11—14), theils aus der Wichtigkeit der Sache und den Zeitumständen,

unter denen er schrieb. Der chaldäische Götzendienst wurde durch sein ausgebildetes Orakel- und Wahrsagerwesen insbesondere verlockend und gefährlich; er nährte einen Aberglauben, der sich ganz unmerklich jeder andern Religionsübung anschmiegte und mit ihr verschmolz. Wir finden bei Daniel ein reiches Verzeichniss für die verschiedenen Gattungen der chaldäischen Wahrsager: „Und der König befahl, die Bilderschriftkenner und die Beschwörer und die Zauberer und die Chaldäer zu berufen. Dan. II, 2." Zu diesen kommen noch IV, 4 die Nativitätensteller. Porphyrius (*de abst.* 4, 16) und Hieronymus (*cont. Jovin.* I, p. 55) sagen, dass drei Classen von Magiern bestanden, von denen die erste und kundigste ausser Mehl und Gemüse nichts zu sich nahm, sich des Weines und der Ehe enthielt und Engel und Dämonen verehrte, die letzte wenigstens das Fleisch der Hausthiere nicht genoss. Sie waren über das ganze Land hin zerstreut (Strabo XVI, 1. §. 6), und kein Ereigniss — keine Geburt, kein Sterbefall kam vor, wo sie nicht zu Rathe gezogen wurden. Wie sie eine auffallend strenge Lebensweise führten, so hatten sie vielleicht auch, was ich indess nicht zu belegen im Stande bin, gleich dem griechischen Philosophenmantel eine eigenthümliche Kleidung. Diese Betrüger waren zur Zeit des Zacharias der letzte Anhaltspunkt, das letzte, aber gefährlichste Reizmittel des Götzendienstes. Desshalb spricht er sich auch über deren Entfernung mit solch malerischer Spezialisirung aus, vergl. X, 2. Dass es auch nach dem Exile noch falsche Propheten mitten im Volke gab, sehen wir aus den Nachstellungen, welche eben sie dem Nehemias bereiteten, Neh. VI, 12—14.

Wenn wir bei dem Ueberblicke des ganzen Orakels dessen Hauptpunkte sondiren und sie nach ihrem innern Zusammenhange darlegen, werden trotz der vielfach sich durchkreuzenden Ansichten, die sich über diese Weissagung geltend zu machen suchten, wenige Worte zur Orientirung über ihre Bedeutung ausreichen.

Folgende Sätze sind klar und unzweifelhaft in unserm Orakel niedergelegt: 1. Jerusalem, das von allen Seiten durch die Heiden eingeschlossen und bedrängt ist, wird auf eine wunderbare Weise gerettet. Der Herr macht die Fürsten von

Juda wie Feuer unter Scheiten, den Schwachen zu einem Helden, das Haus David wie einen Engel Gottes. Die Folge solcher Erhebung ist der Untergang aller Feinde, Jerusalem wird zu einer Taumelpforte für die Heiden. 2. Nach dieser Katastrophe gibt es für Juda keinen Wechsel der Dinge mehr. Alle Heimsuchungen kamen nur von der Sünde. Diese verschwindet ganz und gar, ja selbst jede Versuchung dazu wird aufhören; also kann auch das Volk nichts mehr für seinen ewigen Bestand zu fürchten haben. 3. In Juda selbst geht eine grosse Umwandlung vor. Der Herr erfüllt es mit dem Geiste der Gnade und des Gebethes. In diesem Geiste schaut es voll Zerknirschung auf zu dem, den es durchbohrt (getödtet) hat, und erhebt über ihn eine Bussklage und Trauer, wie über den Tod des Eingebornen.

Bringen wir diese drei Punkte in Verbindung, so lautet das Orakel in Einen Satz zusammengezogen: Wegen der eben bezeichneten Greuelthat (an dem Durchbohrten) übergibt der Herr sein Volk in die Gewalt der Heiden, die es auf das Aeusserste bedrängen: rettet und hilft aber wieder, weil Israel seine Sünde bekennt und Busse thut: glückliche Zeiten, die darauf ohne Ende folgen.

So viel ist klar und gewiss in unserm Orakel.

Unbestimmter ist das Verhältniss, in welchem Juda und Jerusalem zu einander stehen, und die Art und Weise, wie speziell der Akt der Hilfe zu denken sei. Zacharias deutet es an, wie wir Vers 5—7 gesehen haben, aber mehr als eine Andeutung ist es nicht, und erst ihre Erfüllung selbst wird zeigen, was davon bildlich, was im eigentlichen Sinne gemeint sei. Ebenso bezeichnet er den Durchbohrten nur mittelbar, aber doch so, dass wir Anhaltspunkte im Orakel selbst und dem, was ihm vorangeht und nachfolgt, haben. Der Durchbohrte muss Stellvertreter Gottes gewesen sein, anders könnte der Herr nicht sagen: „Sie werden schauen auf mich, den sie durchbohrt haben;“ er muss als eine bestimmte Persönlichkeit gedacht werden, sonst würde weder der Ausdruck „durchbohren“ gebraucht, noch einer Todtenklage erwähnt, noch zur Vergleichung die Wehklage an Josias aufgenommen sein. Eine unbefangene, billige Beurtheilung dieser Umstände wird zu keinem andern Resultate gelangen. Wer ihn durchbohrt habe, scheint unzweifel-

haft, da der Prophet Tödtung und Todtenklage, welche Israel im Geiste der Busse anhebt, im engsten Zusammenhange vorbringt. Doch könnten die Juden auch als moralische Urheber betrachtet sein; sie sind dieses Mordes schuldig, aber sie müssen nicht unmittelbar selbst ihre Hand mit dem Blute dieses Unschuldigen befleckt haben. Diese Möglichkeit ist, wie wir noch sehen werden, von Wichtigkeit, sie legt uns die Art und Weise nahe, wie sich fromme Betrachter unsere Weissagung vor ihrer Erfüllung zurecht legten, und wie sie der Prophet vielleicht selbst auffasste, vergl. XIII, 7—9.

Hat nun Zacharias nach dem eben Gesagten eine bestimmte Persönlichkeit im Auge, dann kann sie keine andere als der Hirte sein, welcher XI, 12—14 vom Volke verworfen, XIII, 7—9 vom Schwerte durchbohrt wird. Dass dieser Hirte der Messias sei, haben wir schon gezeigt, und dass sich die Weissagung von seiner Durchbohrung nur zu grausam erfüllte, wissen wir durch die Geschichte.

Der andere Theil der Weissagung — die Bedrängung Jerusalems und die Busse des Volkes — steht noch in Aussicht seiner Erfüllung: aber überlassen wir diess getrost der Zukunft; wir haben in dem, was sich bereits erfüllt hat, gewiss ein hinreichendes Unterpfand für das noch zu Erfüllende. Die Bekämpfung des Volkes Gottes durch alle Heiden (durch den Antichrist) ist eine allgemein prophetische Idee, vergl. Joel III, 2 flgde (meine Gesch. d. Proph. I, S. 56, 57), Is. XXIV—XXVII. Ezech. XXXVIII, XXXIX, nichts weniger als etwas Unerhörtes, wie Bade meint: „Von einem grossen Kampfe aller Völker und Heiden gegen Juda und Jerusalem vor dem Ende des messianischen Reiches auf Erden ... weiss sonst die heilige Schrift nichts.“ Die Busse Israels ferner ist durch den Umstand der Begnadigung von selbst geboten, so dass auch diese zwei noch nicht in Erfüllung getretenen Umstände nach ihrer allgemeinen Bedeutung weder dem prophetischen, noch dem Volksbewusstsein fremd und völlig unverständlich waren.

Nur Ein Umstand konnte dem Propheten nicht bekannt sein, so wichtig er auch in der Geschichte der Erfüllung selbst wurde: die Gegenüberstellung der gläubigen Gemeinde (der Christen) gegen die ungläubige (die Juden) und ihre vollkommene

Ausscheidung gleichsam in zwei Reiche (ähnlich dem Reiche Juda und Israel), welche nun schon seit achtzehn Jahrhunderten dauert. Dem Propheten fällt die Verwerfung des Messias, das Strafgericht Gottes, die Bekehrung und Busse des Volkes und die letztendliche Wendung der Dinge zum Heile nothwendig in Eines zusammen, weil es auch seiner Natur nach Ein und derselbe Akt ist. Unsere ganze christliche Entwicklungsgeschichte, entgegen der jüdischen, bildet nur einen Zwischenakt, wenn mir der Ausdruck erlaubt ist, und konnte um so weniger in den Gesichtskreis prophetischer (alttestamentlicher) Erkenntniss fallen, als sie selbst der apostolischen lange verschlossen war. Wie viel brauchte es, bis sich die Apostel in die Thatsache der Trennung der christlichen von der jüdischen Gemeinde finden konnten, wie schwer fiel diess der Gemeinde selbst? Wie lange dauerte es, bis man sich von der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi losriss, d. h. bis man zur Ahnung kam, dass die Verwerfung Christi und das Ende der Dinge (die Bedrängniss Jerusalems, die Bekehrung Juda's, der Antichrist und Christi Wiederkunft) möglicher Weise durch einen langen Zeitraum getrennt sein könnten? Sind nicht die Briefe der Apostel ein hinreichendes Zeugniss, dass man sich die Erfüllung all' dieser Erwartungen als Einen Akt und nahe, sehr nahe dachte? Und bei einem Propheten des Alten Bundes sollte es befremdlich sein, wenn er, wir dürfen das Wort gebrauchen, da wir kein Missverständniss zu befürchten haben, in derselben irrthümlichen Erwartung befangen war?

Hengstenberg und Umbreit fassen sich in der Gesammtdeutung dieses Orakels unbestimmt und unsicher, Bade ist gar zur Annahme älterer Erklärer, welche die ganze Weissagung von Judas Machabäus deuten, zurückgekehrt. Man muss sich mit eigenen Augen überzeugt haben, anders könnte man in unsern Tagen eine solche Erklärung nicht mehr für möglich halten. Da müssen die Syrer alle Völker der Erde sein; da muss „Geist des Gebethes und der Gnade“ die Erweckung des (bekehrten) Menschen nur zu noch innigerer Frömmigkeit sein: „innigst gerührt und ergriffen von dem Uebermaass solcher Wohlthaten (des Sieges über so schreckliche Feinde wie Antiochus Epiphanes) werden die Juden inbrünstig Jehova, den Urheber derselben,

verehren und den tiefsten Schmerz darüber empfinden, dass sie ihn vorher so sehr verkannt („durchbohrt" *sic*) haben." Da muss „und sie werden trauern über ihn" auf Judas Machabäus gehen, obgleich gar keine Möglichkeit einzusehen ist, wie dem Propheten so etwas in den Sinn kommen könne, und der ganze Zusammenhang, der unverrücklich auf eine Bussklage hinweist, eine solche Deutung perhorrescirt. Da muss „sie werden sehen, wen sie durchbohrt haben," bedeuten: „wen sie schmerzlich beleidiget, verachtet haben," mit der siegreichen Berufung auf Luk. II, 35: „Ein Schwert wird deine Seele durchdringen;" (wenn nur das fatale „Seele" nicht dabei stünde!) Das sind Ungeheuerlichkeiten, aber der Weg dazu scheint gebahnt, wenn Hengstenberg gleich im Anfange unsers Capitels seinem משא zu lieb, das nur eine drohende Weissagung bedeuten könne, „Israel," sage den Ehrennamen des Volkes Gottes (Os. XII, 4), von den Heiden deutet, und Andere ihm ganz unbefangen beistimmen.

v. 7. Gott selbst redet das Schwert an, er ruft es auf, indem es bisher ruhte und sich gleichsam sträubt, sich gegen einen Verbündeten des Herrn zu kehren. *cohaerens* gibt עמיתי gut; wörtlich: *vir societatis meae, h. e. mecum conjunctus*, עמית kommt nur mehr im Pentateuch vor, wo es synonym mit „Bruder" steht und den „Stammgenossen" bezeichnet. Dass der „Hirte Israels" als Stellvertreter Gottes „dessen Genosse, Mann seiner Gemeinschaft", der mit ihm Ein Amt gemein hat, heissen könne, und dass beide Bezeichnungen: „mein Hirt und Mann meiner Gemeinschaft," Ehrenprädikate seien, dürfen wir als etwas Eingestandenes voraussetzen. Ob es aber im guten, oder im ironischen Sinne (von den bösen Hirten) gemeint sei, das wird verschieden beantwortet, und zwar von den Neueren vielfach (selbst von Umbreit) im zweiten Sinne. Aber, abgesehen von dem Zeugnisse Jesu Christi (Matth. XXVI, 31), sind alle sprachlichen und logischen Gründe dawider: denn 1. eine Ironie muss einen Anhaltspunkt zu ihrer Deutung haben. Wir dürfen nicht, nach Belieben, Prädikate für ironisch erklären. Jede solche Andeutung fehlt aber hier ganz und gar. 2. Wir kämen in Widerspruch mit XI, 15—17, wo unter den Strafen gerade die Aufstellung von schlechten Hirten aufgeführt wird. Wenn

Gott die schlechten Hirten schlägt, ist das nicht eher eine Wohlthat? 3. Wir würden den Plural erwarten: „ich will schlagen die Hirten," nach XI, 8. Die Hervorhebung des „mein" in „mein Hirt, Mann meiner Gemeinschaft" weiset einfach auf den (schon bekannten) Hirten zurück, von dem Gott im XI. Cap. sprach. — „Schlage (triff) den Hirten" — denn Gottes Strafgerichte müssen sich erfüllen. Nachdem das Volk den Hirten verworfen hat, muss er selbst entfernt werden; denn er würde den Strafgerichten Gottes hindernd im Wege stehen. Die Schafe sollen zerstreut werden, das können sie nicht, so lange der (wenn auch verworfene) Hirte in ihrer Mitte ist. Der Tod des Hirten ist das Strafurtheil Gottes über die Heerde, nicht den Hirten. Der letzte Versuch der Rettung ist vereitelt, was soll noch der Hirte unter ihnen? Ob es dem Hirten schwer falle, sein Leben zu lassen, kann nicht in Berechnung kommen. Und, menschlicher Weise zu reden, musste für den verstossenen Hirten der Tod nicht wünschenswerther sein, als das Leben? Das Wort: „Schlage den Hirten!" klang ihm wie ein Ruf der Erlösung, für Juda aber war es der Ruf zum Gerichte. Hören wir nur, wie die Propheten, die alle ihre Mühe vereitelt sahen, betheten und aus der Tiefe ihres Herzens aufschrieen: „Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren ward, der Tag, an dem mich meine Mutter gebar! Verflucht der Mann, der meinem Vater die Bothschaft brachte und sprach: Ein Sohn ist dir geboren! O dass meine Mutter mir mein Grab geworden wäre! Wozu ging ich hervor aus dem Schoose? Mühsal und Jammer zu sehen, und dass meine Tage in Schande vergehen. Jer. XX, 14—18." Dass Gott auf den Einzelnen nicht mehr schaue, wo es sich um die Strafgerichte für das Ganze handelt, dazu vergl. ebend. XXII, 24: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, wäre Konjahu, Sohn Jojakim's, ein Siegelring an meiner rechten Hand, so wollt' ich dich doch von dannen reissen." — *et dispergentur*, das strenge Fut.: „und es werden zerstreut werden," in Folge der Hinwegnahme des Hirten, aber eben das will Gott. Zu *parvuli* bemerkt Hieronymus: *Convertit Dominus manum suam ad parvulos, quibus Dominus dixerat in Evangelio: Ne timeas grex parvule!* Die „Kleinen" (das Bild von den Schafen hergenommen gegenüber den starken,

fetten Böcken) sollen somit die Demüthigen, die Frommen sein, deren es immer in Israel gab. Das ist auch die gewöhnliche Erklärung der Neueren, Hengstenberg, Umbreit, Bade, Hitzig, Maurer, Ewald. Doch scheint sie mir nicht richtig, weil צער oder צעיר nur die Bedeutung „klein", gering, elend, oder im bildlichen Sinne „verächtlich", nie die von „demüthig (= עני, ענו)" hat. Gerade die Stelle Jer. XLIX, 26 (vergl. Hitzig, Jerem.): „Wahrlich, man wird sie fortschleppen, die Geringen der Heerde," die man gewöhnlich anführt, spricht entscheidend dagegen, auch dann, wenn man צעירי הצאן, wie gewöhnlich geschieht, als Subj. nimmt, vergl. Zunz'sche Bibel: „ob nicht die Hirtenbuben sie schleifen?" Die Redensart *convertere manum* (השיב יד) ist *vox media* — die Hand wenden, um zu züchtigen oder zu retten, vergl. Am. I, 8, wo über die Bedeutung von *convertere manum* im Sinne der Züchtigung gar kein Zweifel obwalten kann, ebenso Is. I, 25. Dass es auch hier in diesem Sinne stehe, zeigt der Zusammenhang; *convertere* steht parallel zu *dispergi*, wie *parvuli* (die Elenden, mit sichtbarer Zurückweisung auf XI, 7, 11) zu *oves*. Auch das Folgende schliesst nun enge an, indem es die Art der Heimsuchung bestimmt: „Ich will bringen meine Hand (meine züchtigende Faust) über die Elenden: und sein werden (in Folge dessen) spricht der Herr u. s. w."

v. 8. enthält, wie gesagt, die Art der Heimsuchung: zwei Drittheile kommen um, das letzte wird bewahrt. Die Masse des Volkes wird von allen Propheten aufgegeben; nur ein kleiner Theil rettet sich. Isaias (VI, 13) lässt den zehnten, Zacharias den dritten Theil gerettet werden, Beides poetisch, *numerus certus pro incerto*, nach einer sehr gewöhnlichen Ausdrucksweise: ein Drittheil oder Zehntheil für: Wenige, vergl. 2 Sam. VIII, 2. Ezech. V, 12. *dispergo* (כרת) im andern Sinne als Vers 7 (פוץ), für: ausgerottet werden, sonst gibt Hieronymus כרת gerne mit *disperdo*, was auch hier entsprechender wäre. פי שנים, Hieronymus gut: *partes duae*, vergl. Gesen., *thesaur.* II, fol. 1088. 4.

v. 9. Die Läuterung bezeichnet nicht eine neue Ausscheidung auch des dritten Theiles, sondern dessen Heiligung. Sie Alle werden aus dem Gerichte geläutert und rein (heilig) hervorgehen,

wie Silber und Gold aus dem Feuer. „Durch Feuer führen," vom Metalle hergenommen. Jede Trübsal heisst Feuer der Läuterung, jede Heiligung wird gerne mit Läutern durch Feuer und Abwaschen durch Wasser verglichen, Is. IV, 4 haben wir beide bildlichen Ausdrücke in Verbindung. *vocare Dominum*, wie *quaerere Dom.*, vergl. VIII, 21. Zu *populus meus* Os. II, 24.

Diese kleine Episode bildet den Uebergang von Cap. XI zu Cap. XII: Der gute Hirt wird verworfen; er stirbt; schwere Züchtigungen treffen die treulose Heerde; endlich kehrt sie in sich, thut Busse und wird begnadigt.

Der (gewaltsame) Tod des Hirten liegt im Willen Gottes; er kann gar nicht wollen, dass der verworfene Hirt noch ferner lebe; auch dieser Stab muss zerbrochen werden. Dieser Wille Gottes zur Bestrafung seines Volkes wird hier in den bestimmtesten Worten vorgetragen: den Hirten durchbohrt das Schwert Gottes, aber Israel trägt die Blutschuld.

Die Erfüllung auch dieses geheimnissvollen Nebenumstandes kennen wir aus dem Evangelium. Jesus Christus stellt durchaus seinen Tod dar als begründet im Rathschlusse Gottes. Er thut das nicht bloss in jenem wichtigen Ausspruche, da er sich direkte auf unsere Weissagung beruft, sondern überall, wo er von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben spricht, und insbesondere in seinem Angstgebethe auf dem Oelberge: „Vater, wenn es möglich ist, ... doch nicht mein Wille geschehe, sondern der deine."

Wie sich der Prophet den Tod des Hirten gedacht haben möge, dürfen wir da, wenn auch mit aller Schüchternheit, unsere Vermuthung vorlegen? Da er den Tod des Hirten in unmittelbare Verbindung mit der Zerstreuung der Heerde, diese aber hinwieder mit der Bedrängung des Landes durch Feindeshand bringt: so mochte er dafür halten, dass der Hirte selbst durch Feindesschwert falle, wie es der Herr wollte. Da nun der Hirte gefallen, hält nichts mehr die Wucht der göttlichen Strafgerichte ab: die Feinde dringen von allen Seiten vor, zwei Drittheile der Landesbewohner kommen um, Jerusalem wird auf's Aeusserste bedrängt, die Uebergebliebenen werden im Feuerofen der Trübsal geläutert; endlich gehen ihnen die Augen auf, im Geiste der Busse und Zerknirschung blicken sie auf zu dem, den sie durchbohrt haben, der durch ihre Schuld fiel, und finden Gnade; sie

erlangen Verzeihung und werden aus aller Gefahr und Drangsal errettet.

Cap. XIV.

v. 1. Während Cap. XII nur eine Belagerung Jerusalems geschildert wird, kommt es nun selbst zur Eroberung. Siehe indess die Schlussbemerkung. Dass der Prophet Jerusalem anrede, ergibt sich aus Vers 2. Zu *dies Dom.* vergl. Is. I, 15. Am. V, 18. Soph. I, 14—16. *Hic*, bemerkt Hieronymus gut, *tantum malorum pondus incumbet; ut quae direpta sunt, in civitatis medio dividantur pro securitate victoriae.* Im Hebräischen steht der Sing. *dies venit;* die Propheten sprechen in der That immer nur von Einem Tage des Herrn; ebenso steht der Dat.: „ein Tag kommt dem Herrn," nicht bloss in so ferne er ihn herbeiführt, sondern auch in so ferne er an diesem Tage verherrlicht wird (Hengstenberg).

v. 2. Nähere Beschreibung des Tages des Herrn. Er selbst sammelt die Völker wider Jerusalem, weil es sein Tag ist. *vastabuntur etc.* sind Gräuel, wie sie in jeder eroberten Stadt begangen werden, vergl. Am. VII, 17. Is. XIII, 16. „Die Hälfte wandert in die Gefangenschaft," oben sprach er von zwei Drittheilen, die umkommen. In die Gefangenschaft wandern ist dem „umkommen (XIII, 8)" gleich. Wir haben in der Zahlangabe, so gleichgiltig diess auch ist, keinen Widerspruch. Denn da ein grosser Theil der Einwohner schon vorher während der Belagerung und Erstürmung fiel, von den Uebergebliebenen die Hälfte gefangen fortgeschleppt wird, und erst der noch übrige kleine Rest zurückbleibt, so stimmt es gut zu: „zwei Drittheile kommen um." Das frühere Exil schwebte dem Propheten vor Augen, aber dass dieses hier nicht gemeint ist, ergibt sich überzeugend aus dem Zusatze: „Und der Ueberrest des Volkes wird nicht weggetilgt (*auferetur*, כרת) aus der Stadt," denn wo die Propheten vom Exile sprechen, verkünden sie die vollständige Wegführung des Volkes. Das „Uebrig-lassen" weiset schon auf die nahe Hilfe Gottes hin. Die Feinde haben es nicht im Sinne, eine Seele in Jerusalem zu verschonen, aber sie werden mitten in ihrem Siegeslaufe unterbrochen. Der Tag des Herrn ist mit

der Eroberung Jerusalems nicht zu Ende: nun beginnt erst dessen zweite Hälfte.

v. 3. Während die Feinde sich in die Beute theilen, überfällt sie der Herr und bekämpft, d. i. schlägt sie wie am Tage der Schlacht, da er die Rosse und Reiter Pharao's in den Wellen des Meeres begrub. Wir wissen hinreichend (vergl. Gesch. d. letzt. Proph. I, 184), dass die göttliche Hilfe in der messianischen Zeit jener ersten aus der Hand des Aegypters von allen Propheten an die Seite gestellt wird. Wir haben aber hier noch eine besondere Hindeutung auf 2 Mos. XIV, 13, 14: „Und Moses sprach zum Volke: Fürchtet nichts! Stehet fest und sehet an die Hilfe des Herrn, die er euch heute schaffen wird... Der Herr wird für euch streiten und ihr möget stille sein." *Nunc egreditur et praeliatur sicut in die certaminis, quando Pharaonem in mari submersit rubro.* Hieronymus. Zu *egredietur* vergl. Mich. I, 3, wo erklärend *de loco suo* dabei steht; doch kann der bildliche Ausdruck auch allgemein vom „Ausziehen des Kriegers" gedeutet werden.

v. 4. Er stellt sich im Kampfe seinen Feinden gegenüber. Als der Mächtigere steht er über ihnen; desshalb bekämpft er sie vom Oelberge aus, der Jerusalem weit überragt. Womit er sie bekämpfe, deuten die folgenden Verse an; es sind furchtbare Naturereignisse, bei denen er sein Volk wunderbar beschützt, ganz so, wie ehemals. Die folgende Schilderung wird uns klarer, wenn wir ihr Vorbild, die Rettung aus der Hand Aegyptens und den Zug durch das rothe Meer, nicht aus den Augen verlieren. Nur wird die Parallele nicht nach allen Seiten ausgeführt. Den ganzen hier angedeuteten Vorgang werden wir uns etwa so zu denken haben. Während die Feinde sich in ihre Siegesbeute theilen, flieht der Rest der Einwohner Jerusalems, und der Herr, zu Hilfe eilend, kommt herab und bahnt ihnen einen Weg in den gespaltenen Oelberg, wie einst durch die gespaltenen Wogen des rothen Meeres. Vom Oelberge herab, worin sein Volk geborgen weilt, bekämpft er nun seine Feinde und hält sie von der Verfolgung zurück. Der Unterschied besteht also darin, dass den flüchtigen Bewohnern Jerusalems das gespaltene Thal des Oelberges nicht als Durchgang, sondern (was meistens übersehen wurde) als Zufluchtsort und Stätte der Sicherheit dient,

bis die Strafgerichte Gottes über die Heiden vorüber sind. Falsch Hengstenberg: „Wer wie hier, wo wahrhaft *periculum in mora* ist, aus Jerusalem durch schleunige Flucht sich retten wollte, dem both der das Thal Josaphat begränzende Oelberg ... ein nicht unbedeutendes Hinderniss dar. Diess wurde weggeräumt, indem der Herr den Oelberg spaltete.“ Wozu ein solches Wunder, wenn nicht mehr bezweckt werden sollte? Warum fliehen sie nicht nach Süden, wo ihnen kein Berg im Wege steht? Ebenso verfehlt Hitzig: „Jehova fährt herab auf den höchsten, ihm am nächsten liegenden Punkt der Umgebung, den Oelberg, welcher unter der Last des Gottes sich spaltet.“ Wenn der Prophet das hätte sagen wollen, so würde er sich wie Mich. I, 4 ausgedrückt haben. Und wann spaltet sich ein Berg unter der Last? oder wollte der Prophet anzeigen, dass die Füsse des Herrn den Berg zerspalteten? Wer fühlt das unwürdig Triviale dabei nicht? — *ex media parte*, „von seiner Mitte aus,“ der Berg spaltet sich in zwei gleiche Hälften. Die Richtung des Spaltes geht von Ost nach West, Jerusalem zu. Das letzte Versglied: *et separabitur*, enthält nicht einen zweiten (neuen) Spalt, sondern wiederholt die eben gegebene Schilderung: Wenn der Oelberg von Ost nach West gespaltet wird, so weicht (*separabitur*, löst sich los) die eine Hälfte (*medium ejus*) nach Nord und die andere Hälfte nach Süd. Hieronymus hielt es nach den LXX für ein neues Thal; es ist nicht nothwendig, seine ganze Erklärung (vergl. Rosenmüller und Maurer) hier aufzunehmen, da wir seine Meinung nicht theilen können. Der Prophet wiederholt sich absichtlich, um die Parallele mit den Wellen des rothen Meeres hervorzuheben: „Die Kinder Israels gingen durch das Meer im Trockenen, und das Wasser war ihnen wie eine Mauer zur Rechten und zur Linken.“

v. 5. „Und ihr werdet fliehen,“ denn zu diesem Zwecke hatte sich der Berg geöffnet. Das neue Thal, das sich gespaltet, ist ein Fingerzeig Gottes, den sie auch verstehen. Daran schliesst sich einfach, wie sie fliehen werden, nemlich so eilig, wie bei einem Erdbeben. Das, glaube ich, ist das einzige Vergleichungsglied zwischen dieser und der vom Propheten angezogenen Flucht zur Zeit des Ozias. Ich kann die Ansicht Jener nicht theilen, welche (wie Hengstenberg) als *tert. comp.* das

Erdbeben denken: Ihr werdet fliehen bei diesem Erdbeben, wie ihr flohet u. s. w. Denn 1. wir haben gar keine Andeutung von einem Erdbeben; 2. wenn ein solches hereingebrochen wäre, würden Feind und Freund gleich fliehen; 3. die Strafgerichte Gottes brechen erst herein, wenn Israel in Sicherheit ist; 4. bei einem Erdbeben würden die Juden gewiss in keine Bergspalte fliehen, sondern das Freie suchen. Wunderbar, ohne Erdbeben oder andere gewaltsame Vorgänge spaltet sich der Berg; darin erkennt der Ueberrest Gottes hilfreiche Nähe und flüchtet sich; sowie ihnen aber die Sieger (gleich Pharao's Heere) nacheilen wollen, brechen die Strafgerichte Gottes herein; sein mächtiger Arm beschützt und errettet den heiligen, kleinen Rest: „der Herr kommt und alle seine Heiligen mit ihm," sein Volk zu schützen. Das scheint sich mir einfach und mit Sicherheit aus dem Zusammenhange zu ergeben. Dunkel und schwierig ist der Mittelsatz: *quoniam conjungetur vallis montium usque ad proximum.* Hieronymus hat *conjungetur*, wie man aus seiner zweifachen Erklärung dieses Verbums sieht (*quia vallis illa montis Oliveti . . . usque ad Templi montem qui sanctus est, suam voraginem trahet* und *quoniam vorago illa . . . tendetur usque ad Asael, h. e. usque ad Domum Dei*), ganz im Sinne des hebräischen Verbums נגע genommen: *conjungi* = *tendi*, sich hinanstrecken, bis hinreichen. Zu seiner Uebersetzung *ad proximum* bemerkt er ferner: *Pro proximo LXX Asael transtulerunt* (nach dem Alex., der Vat. Cod. hat Ἰασόδ): *Aquila ipsum verbum Hebraicum Asel per E brevem literam* (ἀζέλ). *Theodotio per extensam* (ἀζήλ) *solus Symmachus proximum interpretatus est, quem et nos secuti sumus.* Nach seiner Auffassung lautet das Versglied: „denn reichen wird das Thal der Berge bis ganz in die Nähe (bis auf das Allernächste)," oder: „bis Azel," Azel aber als an der Westseite Jerusalems gedacht (vergl. oben *ad Asael, h. e. usque ad Domum Dei*) und also mit *ad proximum* dem Sinne nach zusammenfallend. Wie Hieronymus erklären auch Hitzig („der Satz des Grundes kann nur sagen wollen: das Thal werde bis an die Thore Jerusalems selbst reichen"), Ewald („eine grosse Kluft, die sich über alle die heiligen Berge bis zum westlichen Ende des Tempelberges, wo der Platz Assel wahrscheinlich lag, erstreckt"), Maurer

(אצל *nom. pr. loci proxime portam quandam in latere urbis orientali siti. Postulat enim nexus, ut vallis pertingat usque ad moenia urbis*), und mit Recht. Denn auf diese Weise rundet sich der ganze Satz gut ab. Die Westseite Jerusalems, dem steilen Kidronthale zu, konnte da, wo die grossen Tempelsubstructionen waren, recht leicht den Namen אצל, d. i. Abhang, Lehne, gehabt haben, obwohl wir nur eine Vermuthung aussprechen, vergl. Fürst, Handwörterb. S. 161. Hengstenberg combinirt Azel mit Beth-Haezel (Mich. I, 11) und sagt: „Nach dieser Stelle muss Bethhaezel eine Stadt nicht weit von Jerusalem sein." Aber die Nähe allein (und gar so nahe dürften wir den Ort auch nicht denken) machte es hier nicht aus, sondern die Lage. Beth-Haezel müssen wir jedenfalls im Süden von Jerusalem suchen, und was sollte es da für unsern Vers bedeuten? wie müsste man sich die Mündung des hier beschriebenen Thales denken? Wir häufen nur Schwierigkeit auf Schwierigkeit. Leicht macht es sich Burger: *Personne ne sait que faire de* אצל. Die Lesart der Vulgata: *montium eorum*, ist ein Schreibfehler für *montium meorum*, wie Hieronymus im Commentare nach dem Hebräischen und den LXX hat, vergl. Brugensis: *Conjiciunt probabiliter quidam pro nomine tertiae personae eorum, scribendum esse primae meorum ut est Hebr. et Graece.* Menochius: *Ribera ait manifestum esse mendum, et omnino legendum Montium meorum.* Hieronymus hat richtig: *ad vallem*, nicht, wie Maurer und Hitzig wollen, *per vallem;* denn gerade dieser Thalspalt ist der Zufluchtsort, wohin sie fliehen, worin sie Gott verbirgt und beschützt. Zu *terrae motus* vergl. I, S. 216. „Und es kommt der Herr," die Wiederholung von Vers 3: *egredietur Dom.*, der Prophet beschreibt hier, wie Gott nicht allein komme, sondern alle seine himmlischen Heerschaaren mit ihm, sie alle erscheinen vor Jerusalem auf dem Oelberge, die Fliehenden zu schützen, die Feinde zu verderben. In tiefer Bewegung ob diesem Anblicke redet der Prophet Gott selbst an. „Deine Heiligen," d. i. Engel, 5 Mos. XXXIII, 2. „Meine Berge," weil der Oelberg in zwei Berge gespalten wurde.

v. 6. Mit Hieronymus stimmt in Uebersetzung des zweiten Versgliedes die ganze alte Tradition; Chaldäer, LXX, Syrer und K'ri nehmen den Vers wie er; unter den Neuern

Hitzig, Rosenmüller, de Wette, Ewald, Maurer u. s. w. Letzterer hat buchstäblich die Vulgata adoptirt: *ut non sit lux sed frigus et gelu.* Arnheim: „an selbigem Tage wird kein Licht sein, (sondern) Schwere und Erstarrung.“ Hengstenberg, Gesenius und Andere behalten das Chetib bei; Ersterer übersetzt: „das Kostbare wird gering geachtet werden,“ und commentirt: „die Himmelskörper werden ihren Glanz verlieren,“ was freilich sehr weit hergeholt ist; der Letztere (*Thes.* II, f. 621): *splendida (sc. sidera) contrahuntur, h. e. contrahunt splendorem suum;* aber יקר hat nirgends die Bedeutung „glänzend“, denn „schwer (*gravis*)“ und davon abgeleitet: theuer, kostbar, hat mit dem Begriffe „glänzen“ nichts gemein. Indem das Chetib keinen entsprechenden Sinn gibt, ist das K'ri vorzuziehen, sei es nun, dass wir יקר = קר (indem die Formen עע׳ und פי׳ auch sonst mit einander abwechseln, vergl. שמם und ישם, קלל und יקל, ישימה vom Adj. ישים = שמם) nehmen, oder dass wir mit Hitzig, Ewald, Rosenmüller, Maurer u. s. w. וקרות (für יק׳) lesen: *et frigora et gelus (plur. masc.)*, da der Hebräer die *nomm. abstr.* gerne im Plur. setzt. Auch Fürst, *Concord.* f. 515, verdächtigt die Lesart יקרות, vergl. dazu Sprüche XVII, 27, wo gerade der umgekehrte Fall vorkommt, und das K'ri יקר für וקר setzt. Hieronymus bemerkt zu Zacharias V, 6 über *Vau* und *Jod: Literae eadem forma, sed mensura diversae.* Da im Morgenlande die Nächte ebenso empfindlich kalt als die Tage heiss sind, so folgt auf das Verschwinden des Sonnenlichtes gut „Kälte und Frost“. Der Prophet schildert unter einem sehr geläufigen Bilde die Schrecken des göttlichen Gerichtstages für die Heiden (für die Nationen in Jerusalem), nachdem er die Seinigen geborgen hat. Ganz verkehrt ist, was Umbreit sagt: „Wenn Jehova sich niederlässt in dem neuen, gereinigten Jerusalem, da wird ein Tag anbrechen, von dem sich die Menschen keine Vorstellung machen können, sondern den nur Gott allein kennt. Es tritt eine völlige Veränderung auch in der Naturordnung ein, entsprechend der ganz neuen Ordnung der Dinge. Der störende Wechsel des Lichtes von Tag und Nacht, von Sommer und Winter hört auf; keine Kälte und kein Eis, und nur Ein Tag ohne Untergang und Verdunkelung.“ Ebenso Ewald. All dem widerspricht schon der

folgende Vers; alle Ausdrücke enthalten etwas Drohendes; der Prophet würde ferner „Hitze und Kälte", nicht „Licht und Kälte" einander gegenüberstellen, da das Licht immer etwas Wohlthätiges ist, und der Hebräer für „Hitze, Dürre, Brand" einen grossen Reichthum an Ausdrücken und Bildern hat, vergl. 5 Mos. XXVIII, 22, 23. Dass Is. LX, 19, 20 nicht hieher passe, zeigt schon die oberflächlichste Vergleichung; denn es heisst dort nicht: „kein Licht wird sein," sondern im Gegentheile: „der Herr wird dir sein zu ewigem Lichte."

v. 7. „Ein Tag," *una*, ohne Emphase, wie unser unbestimmtes „ein"; der Nachdruck liegt auf: „der bekannt ist dem Herrn," d. h. den der Herr allein nach allen seinen Schrecken kennt. „Nicht Tag noch Nacht," d. i. Dämmerung, ein Tag düsterer, unheimlicher Dämmerung, welche noch ängstlicher macht, als vollkommene Finsterniss, weil man Alles in unsichern, geisterhaften, sich vergrössernden Umrissen erblickt. „Und zur Abendzeit wird Licht werden," wenn sich dieser Tag zum Ende neigt, dann wird es Licht werden. Der Tag ist der Gerichtstag Gottes über seine Feinde. Indem Zacharias bei dem Bilde vom naterlichen Tage stehen bleibt, weist er auf die geheimnissvolle Verschiedenheit Beider hin: auf den natürlichen Tag folgt die Nacht: auf das furchterregende Dämmerlicht des Gerichtstages folgt heller Sonnenschein. Das Licht ist bildlich und buchstäblich, wie die bisher gebrauchten Ausdrücke von Finsterniss, Dämmerung und Kälte. Mit dieser kurzen, feinen Wendung hat sich Zacharias den Uebergang zur folgenden, rein messianischen Schilderung gebahnt. Er beschreibt nun die Zustände, welche nach diesem Völkergerichte eintreten werden, oder mit andern Worten, er erklärt seinen eigenen, räthselhaften Ausdruck: „und zur Abendzeit — da wird's licht und helle werden." — Bis daher ist die Schilderung fragmentarisch gehalten und locker in ihrem Zusammenhange. Die Hauptpunkte: Jerusalems Fall, die wunderbare Hilfe, der Gerichtstag Gottes, sind mehr angedeutet, als ausgeführt; wir haben nur flüchtig hingeworfene kühne Umrisse eines grossartigen Bildes. Das Erste, die Bedrängniss Jerusalems, und das Letzte, der Gerichtstag Gottes, findet sich ganz ähnlich auch bei den andern Propheten, so dass es nicht schwer hält, die blossen Umrisse unsers Bildes auszu-

füllen. Ganz eigenthümlich aber ist die Art der Errettung und Bewahrung des heiligen Restes durch die Flucht in ein wunderbar von Gott geöffnetes Thal des Oelberges, über dem er schützend steht, bis er sein Strafgericht über die Völker zu Ende gebracht hat. Einen Anknüpfungspunkt dafür biethet, wie schon gesagt, der Durchzug Israels durch das rothe Meer; einen zweiten für den Nebenzug im Gemälde, dass Juda während des Gerichtes über die Heiden verschont bleibt, ja davon gleichsam nichts sieht und erfährt, bildet Is. XXVII, 20, 21: „Auf, mein Volk, geh' in deine Kammer, verbirg dich eine Weile, bis vorüber ist der Zorn: denn sieh', der Herr zieht aus von seinem Orte, zu strafen die Bosheit der Erdbewohner an ihnen." Beide prophetische Aussprüche ergänzen sich in wunderbarer Weise. Aus Isaias („zu strafen die Bosheit der Erdbewohner") sehen wir, was unser Prophet in den Versen 6 und 7 andeute, aus Zacharias hinwieder, was der Ausspruch des Isaias: „geh' in deine Kammer u. s. w." sagen wolle.

v. 8. „An jenem Tage," der zu seiner Abendzeit Licht wird. Nun folgen die messianischen Schilderungen. Die Gerichte Gottes und die daraus hervorgehenden glückseligen Zustände machen bei den Propheten nur Einen Tag des Herrn aus, vergl. Is. IV, 2, wo der Prophet nach einer ausführlichen Herzählung der göttlichen Strafgerichte fortfährt: „An jenem Tage wird sein der Spross des Herrn in Glanz und Ehre." Die Gerichte bilden nie für sich ein Ganzes, sondern nur in Verbindung mit der messianischen Periode. Sie mit ihrem schrecklichen Vorabende der Völkerscheide macht Einen Tag aus, gleich einem der sechs Schöpfungstage (vergl. meinen Isaias I, S. 42). Die erste Wirkung messianischer Segnungen ist die Umgestaltung des Landes in einen Boden von unversiegbarer Fülle und Fruchtbarkeit. Das Eine Nothwendige sind da reichliche Quellen. Wie Joel III, 18 vom Hause des Herrn eine Quelle ausströmen lässt, so unser Prophet; denn aller, auch der sichtbare Natursegen nimmt von da seinen Ursprung. Die Quelle theilt sich in zwei Bäche (entsprechend der Paradieses-Quelle, die sich in vier Ströme spaltete), indem sich Judäa von Jerusalem aus nach Südost dem todten und nach West dem Mittelmeere zu ausbreitet. Er konnte nicht wohl mehr als zwei Bäche setzen, weil sich nur

zwei natürliche Stromgebiethe den beiden Meeren zu öffneten. Ich sehe keinen Grund ein, die Schilderung mit Hengstenberg und Umbreit bildlich vom „Worte Gottes“ zu deuten. Ideal ist die Beschreibung zu fassen, aber nicht bildlich, die weitere Ausführung wäre auch zu matt. Darüber ist freilich nicht zu streiten, aber es kommt mir doch geschmacklos vor, wenn Umbreit sagt: „Dieses unversiegbare Wort (Gottes) ist ein Wasser, das im Sommer nicht vertrocknet, im Winter nicht gefriert.“ *aquae vivae* = *fontes perennes*, Jer. II, 13. Joh. IV, 10. *medium* = *dimidium*, oder *pars media*, wie Hieronymus selbst erklärt. *mare orientale*, d. i. das todte, *m. novissimum*, das Mittelmeer; wörtlich nach dem Hebräischen: „das hintere (d. i. westliche) Meer,“ weil sich der Hebräer nach Osten wendet und von da aus die Weltgegenden bestimmt. *Mare Orientale, quod Graecorum libri λίμνην ἀσφαλίτην (ἀσφαλῖτιν?) vocant et vulgo mare appellatur mortuum, ex eo quod nihil in aquis ejus possit vivere. Mare novissimum, quod ducit ad Aegyptum et facit littora Palaestinae.* Hieronymus. Fast alle Gelehrte adoptiren zu *in aestate et in hieme erunt* seine Erklärung: *ut aquae istae non gelu constringantur hiemis, neque aestatis nimio fervore siccentur.* Doch *in hieme* dient nur zur Erweiterung und Veranschaulichung, dass die Quelle nie versiege, denn in Palästina ist die Kälte nicht der Art, dass die Bäche zugefrieren, und im Winter ist überhaupt nicht Mangel an Wasser zu befürchten. Hengstenberg: „Der Winter wird nur genannt als die Zeit, wo auch andere Bäche Wasser in Ueberfluss geben.“ Er verweist gut auf Job VI, 16—18.

v. 9. Mit Recht bezieht Hengstenberg den Ausdruck *super omnem terram* zunächst auf das heilige Land; dafür spricht schon Vers 10 *omnis terra* und der Umstand, dass Gott König und Herr über sein Volk im ausgezeichneten Sinne heisst. Das Andere, dass er auch König der ganzen Welt ist, wird von selbst mit einbegriffen, und ist im zweiten Versgliede enthalten. „Ein Herr (יְהוָה) wird sein und sein Name Einer;“ denn bis jetzt gibt es im Sinne der Nationen viele Herren (viele Jehova) und jeder hat seinen eigenen Namen; das wird dann nicht mehr stattfinden. Der König über Israel wird als der einzige Gott von allen Völkern anerkannt und angebethet werden. Dass die

Anbethung des Einen wahren Gottes eine (zweite, vergl. oben Vers 8) Segnung der messianischen Zukunft und eine unmittelbare Folge des göttlichen Gerichtstages sein werde, lehren übereinstimmend alle Propheten, vergl. Mich. IV, 1 flgde. Der Name Gottes wird „Einer" sein, weil alle Völker sein Eines, wahres Wesen und Sein erkennen. Bis jetzt denkt sich jedes Volk auch die Wesenheit und Natur seiner Gottheit anders und eigenthümlich; daher ihre verschiedenen Namen nicht etwa zufällig, sondern in der Vorstellung, die von Gott gemacht wird, begründet sind.

v. 10. Hieronymus hat die erste Hälfte des Verses missverständlich gedeutet, und in Folge davon auch theilweise unrichtig übersetzt. Wir erfahren aus seinem Commentare, wie er sich die Stelle dachte und somit zu seiner Uebersetzung kam: יסוב gibt er mit *revertitur*, erklärt es aber selbst durch den Zusatz: *in statum pristinum*, so dass es dem hebräischen Verbum entspricht; כערבה übersetzt er *usque ad desertum*, wobei er כ in der Bedeutung *circiter*, wie es bei Maass- und Zeitangaben vorkommt, ערבה in der Grundbedeutung „Wüste" und die Angabe als Ortsbestimmung nahm, bis wohin das Land umgestaltet werde. Er hat zwar ערבה Jos. XII, 8; XVIII, 18 mit *campestria* und *planities* gegeben, wie man es an unserer Stelle insgemein thut, indem man es von der Jordanebene deutet, aber das hat auf den Sinn hier keinen Einfluss, indem auch die Jordan-Ebene eine Wüste, und nur der kleine schmalbegränzte Strich der Jordan-Au fruchtbar ist. Somit lautet das Versglied: „Und umgewandelt wird das Land bis an die Wüste," d. i. die Jordanebene (gegenüber der שפלה, dem Küstenlande des Mittelmeeres). In der Auffassung des Grundtextes machen sich zwei Ansichten geltend, die eine deutet ערבה ideal: „wandeln wird sich das ganze Land in eine (gemäss einer) Ebene," die andere concret von einer bestimmten, der Jordanebene: „wandeln wird sich das ganze Land gleich der Ebene." Die zweite Erklärung verdient den Vorzug, obgleich wir uns nicht verbergen dürfen, dass ערבה mehr auf die unfruchtbare Jordanebene, als die herrliche, tiefliegende, reichbewachsene Jordanau zu weisen scheint. Noch mehr weicht Hieronymus im zweiten Versgliede: *de colle Remmon ad Austrum Jerusalem*, ab. Nehmen wir die Worte —

ohne Rücksicht auf das Hebräische und nach der Erklärung, die er gibt, so ist *Jerusalem* das Subj., *Remmon* und *Auster* sind Eigennamen, und *revertetur* vom ersten Versgliede herabzuziehen. Also: „Und umgewandelt wird Jerusalem vom Hügel Remmon bis in den Süden;" denn er selbst sagt: *Ponit (Propheta) locorum vocabula a quo loco usque ad quem locum aedificanda sit Jerusalem.* Aber gegen diese Uebersetzung spricht Alles gleich stark. Was für eine Ausdehnung soll in den beiden Ausdrücken: Hügel Remmon, oder wie Hieronymus *Remmon* erklärt: „Granatenhügel und Süden," gemeint sein? und er selbst, als hätte er das Schwankende und Unsichere seiner Uebersetzung gefühlt, führt noch eine andere an, welche wir als die einzig richtige beibehalten müssen: *a Gaba usque ad Remmon ad austrum Jerusalem.* Gaba (Geba) im Stamme Benjamin, und Rimmon (Remmon) im Stamme Simeon (Jos. XV, 32), bezeichnen die Gränzen des Reiches Juda. Zacharias fügt bei: „im Süden Jerusalems," um den Felsen Rimmon (רמון) (Richt. XX, 45, 47; XXI, 13), der nördlich von Jerusalem lag, von der Stadt Rimmon zu unterscheiden. Nachdem der Prophet Jerusalem genannt hat, bleibt er auch gleich dabei stehen, um ihre Verherrlichung zu beschreiben. Was er schon oben XII, 6 ausgesprochen, wiederholt er hier, nur ausführlicher und genauer, wie es scheint veranlasst durch Vers 1 und 2. Wenn Jerusalem ganz in Feindeshände geräth, wenn der kleine Rest ausserhalb der Stadt in einer Spalte des Oelberges gerettet wird: so konnte auf's Neue die Besorgniss erwachen, was aus diesem Jerusalem werde und wo etwa das neue aufgerichtet werde. Darauf erwiedert der Prophet: „Jerusalem wird bewohnt werden an (diesem) seinem Platze und zwar in seiner ganzen ehemaligen Ausdehnung vom Benjaminsthore an bis u. s. w." Die einzelnen Lokalitäten sind nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Das Benjaminsthor ist wahrscheinlich identisch mit dem Ephraimsthore fast in der Mitte an der Nordseite Jerusalems; von da aus gegen West in einer Entfernung von vierhundert Ellen war das Eckthor (am Nordwestecke der Stadt), gegen Ost in fast gleicher Entfernung das Thor der Altstadt, oder, wie es hier heisst, das frühere (ehemalige) Thor. Ganz nahe bei diesem Thore (am Nordostecke) befand sich der Thurm Hananeel, und von da zog

sich die Stadtmauer nach Süden hin bis an die Königsgärten in der Mündung des Hinnom- und des Kidronthales, wo die Königskeltern zu suchen sind. Wir haben somit in der Bestimmung der Ausdehnung der Stadt zwei vom Propheten gezogene Linien, die nördliche von West nach Ost und die östliche von Nord nach Süd; mehr brauchten wir nicht, weil sich die übrigen Linien von diesen Punkten aus selbst ziehen lassen, und das Areal des vorexilischen Jerusalems nach den drei Ecken im Westen, Osten und Süden nebst der ganzen nördlichen Einfassungsmauer vollkommen angezeigt war. Ich folgte in diesen Bestimmungen hauptsächlich Thenius (B.B. d. K.K. Anhang. Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel, §. 4), weil wir auf diese Weise einen einfachen Plan in die Angaben des Propheten bringen. Dass die Königskeltern in den Königsgärten zu suchen seien, und, weil sie in Felsen gehauen waren, sich unmittelbar im Felsengrunde, über dem sich die Stadt erhob, befanden, wird kaum zu beanstanden sein. Zu dem nun, dass Jerusalem an seiner Stelle bleibt, kommt noch dessen „Erhöhung"; *et exaltabitur*. Wie diese zu denken sei, gibt Zacharias nicht an; er hatte wohl Mich. IV, 1 vor Augen, vergl. dazu Ezech. XL, 2, wo das neue Jerusalem gleichfalls auf einem sehr hohen Berge steht. Jerusalem wird alle Städte der Welt überragen. ראמה, 3 *pers.* f., vergl. Fürst, *Concord.* fol. 1049: *Interdum v.* רם *ad designandam longam vocalem, qua duae ejus radicales continentur, inditur Alef, velut* ראמה *Zach.* XIV, 10 *(sicut* קאם *Hos.* X, 14, *quae scriptio non est arabizans sed primitiva);* ראמות *etc.*

v. 11. „Und sie wohnen in ihr," der heilige Rest, welcher vom Herrn wunderbar errettet wurde. Darauf folgt die nähere Bezeichnung der Art des Wohnens: weder der Herr noch Menschen gefährden sie fürder. „Kein Fluch (kein Bann) ist in ihr," weil es keine Sünder mehr gibt, „in Sicherheit wohnet Jerusalem," weil es keine Feinde mehr hat. „Kein Bann," d. i. nichts, was bann- und fluchwürdig ist, worüber Gott den Bann gesprochen hat, vergl. 2 Mos. XXII, 17—19; eine mildere Art des Bannes, als eigentliche Kirchenstrafe, Esr. X, 8. Zu „in Sicherheit wohnen" vergl. Is. LXV, 17—25.

v. 12. In einer neuen, kriegerisch gehaltenen Wendung geht

der Prophet auf Vers 3 zurück, um zu zeigen, wie der Herr noch gegen seine Feinde streiten und ihnen Jerusalem, das sich in ihrer Gewalt befindet, wieder entreissen werde. Zacharias hatte bisher den Kampf mit nicht mehr als dem einfachen Worte: *praeliabitur Dom. contra gentes illas* angedeutet, und die göttlichen Strafgerichte unter den ganz allgemeinen Bildern von Nacht, Kälte und ängstigendem Dämmerlichte (Verse 6, 7) vorgeführt. Nun kommt er nochmal darauf zurück: „Es wird sich ein furchtbarer Kampf entspinnen, der die sichern Eroberer Jerusalems in Jerusalem selbst vernichtet und die siegenden Israeliten mit den Schätzen der ganzen Welt bereichert.“ Mit Vers 11 hat unser Vers keinen Causalzusammenhang; er leitet eine neue, vollkommen in sich abgeschlossene Strophe ein. Die letzte Katastrophe wird uns in verschiedenen Scenen vor Augen gerückt. Dass sie sich erfülle, ist unzweifelhaft, das Wie unbekannt; Hengstenberg sagt richtig: „Nach dem Wesen der prophetisch-symbolischen Darstellung, welche Alles der Anschauung vorführt und daher veräusserlicht, zugleich mit Beziehung auf die in der früheren Theokratie stattfindenden leiblichen Strafgerichte, wie z. B. das über die Assyrier, erscheint die Strafe hier ausschliesslich als die leibliche, ebenso wie auch das Vergehen durch die Darstellung als ein förmlicher Heereszug gegen Jerusalem veräusserlicht wird. Diess nicht einsehend, wollen Coccejus und Mark das geistige Element der Strafe in die Worte selbst hereintragen; sie meinen, es sei von einer durch Gewissensbisse entstehenden Abmagerung des Körpers die Rede! Das Richtige ist vielmehr, dass der Kern der Weissagung des Propheten nur die Strafe selbst ist, dass er die Art und Weise derselben der Erfüllung überlässt, und dass, was er über dieselbe auszusagen scheint, nur der Einkleidung angehört, statt deren auch eine andere gewählt sein könnte, wie diess z. B. die Vergleichung von Jes. LXVI, 24 zeigt.“ — Das Fleisch wird faulen, vermodern, stärker als hinschwinden; zunächst meint Zacharias unter Fleisch den Arm. *stantis = dum stat*, „während er steht auf seinen Füssen,“ um das plötzliche Hereinbrechen der Strafgerichte anzudeuten. Arm, Auge und Zunge werden faulen, d. i. alle Glieder, womit sich die Feinde an Israel und insbesondere an Gott versündigten. Denn ihr Arm hatte

sich der heiligen Stätte bemächtigt, ihr Auge schaute übermüthig herab auf das geknechtete Volk, ihre Zunge sprach Lästerungen wider den Herrn. Zu Auge, das sich versündigt, vergl. Hab. II, 15: *ut aspiciat nuditatem ejus*, Abd.: *et non despicies in die fratris tui.* Zu *lingua* bemerkt schon Hieronymus: *lingua magniloqua*, *quae Dei populum blasphemabat.* Zur ganzen Stelle Is. X, 16.

v. 13. Weitere Beschreibung der Strafgerichte: allgemeine Verwirrung, so dass Freund wider Freund kämpft. Sie werden (vergl. XII, 4) mit Blindheit, Schrecken und Wahnsinn geschlagen, die weitere Folge, dass sie sich gegenseitig bekämpfen, ergibt sich da von selbst. *tumultus sive*, wie Hieronymus beifügt, *stupor*; es entspricht gut das hebräische מהומה und hat die Bedeutung: Verwirrung, dann Unruhe, Schrecken; *Domini*, eine Verwirrung, die vom Herrn ausgeht. Beispiele solcher Verwirrung siehe Richt. VII, 22. 1 Sam. XIV, 15, 20. 2 Chron. XX, 22—24. — *conserere manum* ganz unser „handgemein werden", *conserere manum dicimur cum hoste. Varro.* — *super manum* dem hebräischen על nachgebildet, Hieronymus erklärt es selbst: *conseretur manus cum alterius manu.*

v. 14. Das erste Versglied wird von den meisten Erklärern (Rosenmüller, Ackermann, Hitzig, Umbreit, Maurer, Ewald) nach dem Vorgange des Hieronymus (*Judas quoque pugnabit contra metropolim*) und der Alten überhaupt, entsprechend XII, 1, vom Kampfe Juda's wider Jerusalem in dem Sinne gedeutet, dass Juda (wenn auch gezwungen) in den feindlichen Reihen kämpfe. Aber dagegen erhebt sich 1. der Zusammenhang. Hitzig sah diess wohl ein, hat aber die Schuld dem Propheten selbst zugeschrieben: „Der Krieg der Heiden unter sich (Vers 13) veranlasst Vers 14 die hier ungehörige Erinnerung an den Kampf Juda's gegen die Stadt." Kein Erklärer hat auch nur einen Scheingrund für die wirklich ganz unpassende Erwähnung Juda's in diesem (imputirten) Sinne vorgebracht. Blosse Machtsprüche genügen da nicht, z. B. Umbreit: „Das Gemälde hebt sich noch in seiner Furchtbarkeit, indem wir sehen, wie die Heiden in ihren Gelüsten nach dem Heiligthume mit Blindheit geschlagen und von unsinniger Verwirrung ergriffen, in die sogar Juda gegen Jerusalem mit hineingezogen wird, sich gegeneinander selbst

bekämpfen, zuletzt aber als modernde Leichen dastehen *(sic)*.“
2. Die Berufung auf XII, 1 passt nicht, indem wir gezeigt haben, dass in jener Stelle von keinem Kampfe Juda's gegen Jerusalem im oben ausgesprochenen Sinne die Rede sei. Hengstenberg hat, diese Schwierigkeiten wohl einsehend, eine neue Uebersetzung versucht und sie geradezu als die einzig richtige aufgestellt, nemlich: „Und auch Juda wird kämpfen in Jerusalem.“ Er bestreitet die Annahme, dass ב nach dem Verb. הלחם das Objekt der Befeindung anzeige, indem er sagt, dass diess nur dann statt habe, wenn von Personen die Rede sei, dass es dagegen bei Städten „immer und ohne Ausnahme in lokaler Beziehung“ stehe. Man könne wohl sagen, dass Heer in Heer kämpfe, in so fern Beide handgemein werden, nicht aber der Belagernde in der belagerten Stadt, ehe er dieselbe eingenommen. Aber die ganze Argumentation ist falsch; denn einmal ist die Uebersetzung des Verb. הלחם ב „handgemein werden in etwas“, irreführend, es heisst im Gegentheile: an etwas und mit etwas; dann werden Städte so gut personificirt wie Länder. Es heisst nicht: „die Juden kämpfen,“ sondern „Juda (יְהוּדָה)“, das noch hundertmal in Verbindung mit Jerusalem, Beide personificirt, vorkommt. Endlich sind die citirten Stellen Is. XXX, 32. Richt. IX, 45. 2 Sam. XII, 26 augenfällig falsch übersetzt; 2 Sam. XXI, 19, 20 nicht minder, wenn wir sie hieher beziehen wollen. Kein Erklärer wird übersetzen: „es war nochmal Krieg in Gob ... in Gat,“ sondern zu, in der Gegend, an oder wider. Burger sagt gar: *Quoique* הלחם ב *soit ordinairement pris en sens hostile, on peut tout aussi bien traduire* ב *par dans; ce serait un pléonasme que de traduire: pour* (?). Wir müssen also bei der traditionellen Uebersetzung bleiben, wenn wir auch die gang und gebe Erklärung nicht adoptiren dürfen. Doch löst sich die Schwierigkeit, wenn wir den ganzen Zusammenhang beachten und Rücksicht nehmen auf XII, 5—7. Aus Vers 1 ergibt sich, dass Jerusalem in den Händen der Feinde ist, aus XII, 5—7, dass die Stadt von Juda gerettet wird. Zu Beidem passt unser Vers als Ergänzung: Juda erhebt sich und kämpft wider Jerusalem, um die heilige Stadt den Feinden zu entreissen. Damit bekommen wir einen Fortschritt in der Darstellung der Gerichte Gottes, welcher zu XII, 4—8 vollkommen parallel ist:

zur Blendung der Feinde, dass sie sich selbst bekämpfen, kommt noch der Angriff von Seite Juda's. Das zweite Versglied erklärt sich nun von selbst: Alle Schätze der Völker ringsum, welche Jerusalem bedrängt hatten, fallen den siegenden Juden als Beute zu.

v. 15. Die Feinde, welche in Jerusalem sind, haben ihre Lager vor der Stadt; weithin um Jerusalem (*gentium in circuitu*, Vers 14) dehnen sich ihre Zelte mit Rossen, Maulthieren und dem Lastviehe aus. Auch diese Thiere alle werden dahingerafft, wie ihre Herren (die feindlichen Schaaren). Vers 15 gehört hinauf zu Vers 12; der nemliche Schlag wird Thiere wie Menschen treffen. Wie wir ihn zu denken haben, ob in Folge von Seuchen, die unter den Heerden ausbrechen, oder anders, wird nicht angegeben. Nicht richtig scheint mir die Andeutung Hengstenberg's, als ob diese Thiere, dem göttlichen Banne verfallen, etwa durch die Hand der Juden fielen, indem die Gleichstellung mit der Strafheimsuchung Vers 12 auf ein unmittelbar göttliches und gleichzeitiges Einschreiten hinweist. „Voran steht billig das Ross (vergl. XII, 4); sodann folgt das ihm verwandte Maul als Reitthier der Befehlshaber, der Könige (vergl. 1 Kön. XVIII, 5. 2 Sam. XVIII, 9), nachher die Lastthiere (Is. XXI, 7), endlich werden alle nochmals zusammengefasst." Hitzig. — *ruina* = *plaga*, dasselbe Wort מַגֵּפָה wie oben Vers 12.

v. 16. Alle Heiden sind um Jerusalem versammelt; aber nicht alle ohne Ausnahme vernichtet der Herr; er lässt einen Rest übrig, dass er ihm diene und ihn anbethe, was auch geschehen wird. Die Beschreibung vom „Hinaufziehen der Völker zum Laubhüttenfest" ist ideal, nicht bildlich; der Prophet meint kein geistiges Wandeln, wozu schon der Zusatz „Laubhüttenfest" nicht passen würde. Auch Is. LXVI, 23 ist so zu deuten. Wo die Propheten ideale Zustände beschreiben, kommt die nächstliegende physische Möglichkeit nicht in Frage. Der Prophet kann keine neutestamentliche Anbethung Gottes predigen, sondern muss sich in Ausdrücken bewegen, die den religiösen Anschauungen seiner Zeit entsprechen. Wie Jerusalem der Sitz und Thron Gottes ist, also wandeln auch die Völker dahin. Man hat gefragt, warum Zacharias gerade das Laubhüttenfest

nenne? Der Grund scheint mir ein äusserlicher zu sein, kein innerer, nemlich der Umstand, dass damals, vor Vollendung des zweiten Tempels, noch kein anderes von den drei grossen Festen gefeiert wurde, vergl. Esr. III, 4; VI, 19. Von dem, was Israel damals that, macht er einen einfachen Uebertrag auf die messianische Zukunft, wo dasselbe von allen Völkern geschehen werde. Hengstenberg erklärt die Anführung gerade des Laubhüttenfestes nach Dachs und Michaelis aus der eigenthümlichen Natur dieses Festes. „Die Wanderung des Volkes Israel war ein Typus nicht nur der zukünftigen ähnlichen Verfahrungsweisen Gottes mit diesem Volke, sondern auch seines Verfahrens gegen diejenigen, welche bestimmt waren, in Zukunft sein Volk zu werden. Dieses Volk wird das Laubhüttenfest alsdann feiern: „*Quum post diuturnas suas per horridum hujus mundi desertum peregrinationes aditum ad haereditatem, et introitum in Canaan plenarie sibi videbit reclusum in fine dierum* (Dachs)," nicht äusserlich, sondern geistig." Ebenso Corn. a Lap: *Nominat prae caeteris festum tabernaculorum, quia alludit ad tabernacula Hebraeorum in deserto, in quibus coelesti columna ignis per noctem, et nubis per diem obumbratis, protegebantur a tenebris nocturnis, aeque et ab aestu diurno. Simili enim modo fideles in Ecclesia obumbratione Spiritus S. proteguntur ab omni tentatione et aerumna: tum denique ut meminerint Christiani, se hic non habere civitatem et domum permanentem etc.*

v. 17. Der Prophet will damit nicht sagen, dass in der That auch dann noch einzelne Völker den Einen wahren Gott nicht anbethen, und auf die und die Weise dazu würden gezwungen werden, sondern er setzt nur den Fall: wenn es geschehen würde, würde die augenblickliche Strafe nicht ausbleiben, so dass auch auf diese Weise einem Rückfalle in das alte Heidenthum vorgebeugt wäre. Der Regen steht für alle irdischen Segnungen und Güter. Für den Morgenländer ist die Zurückhaltung des Regens die schwerste von allen elementaren Heimsuchungen; ihre Folgen waren zur Zeit unsers Propheten noch in der lebhaftesten Erinnerung des Volkes, vielleicht dass es selbst noch darunter litt; darum machte gerade diese Strafandeutung den tiefsten Eindruck, vergl. Agg. I, 10, 11.

v. 18. In seiner Vorliebe für Exemplification nennt Zacha-

rias auch hier ein besonderes Volk, die Aegypter; er nennt sie, weil Aegypten den grössten Gegensatz zum Volke und zum Glauben Israels in den Augen der Propheten ausdrückt. Kein Volk ist ihrem Gott entfremdeter, vor keinem Volke haben sie einen grössern Abscheu, als vor Aegypten: und sieh', selbst dieses wird sich bekehren, und wenn es sich sträubte, der Züchtigung nicht entgehen. Indem Zacharias aus einem innern Grunde Aegyptens speziell erwähnte, störte es ihn nicht, dass dieses Land vorzüglich vom Nil bewässert werde, weniger von Regen und Thau. Er setzte voraus, dass die Nilüberschwemmung ebenso gut für ein Werk Gottes gehalten werde, als Thau und Regen. — *nec super eos erit sc. imber*, wie unmittelbar vorher steht; ein Missverständniss kann hier gar nicht stattfinden, daher sind alle Aenderungen, die man am Texte schon von Alters her machte, zu verwerfen. Das kurze ולא עליהם *nec super eos sc. erit imber*, erklärt sich aus dem vollen ולא עליהם יהיה, und Zacharias mochte absichtlich das Verbum auslassen, um sich nicht schleppend zu wiederholen, indem gleich darauf תהיה folgt. Die Lesart der LXX und einiger Hss., welche לא auslassen und ועליהם zum folgenden Versgliede ziehen: „so wird auch über sie der Schlag kommen, womit u. s. w.," adoptirt von Ewald, Umbreit und Burger, ist zu klar eine blosse Correctur, als dass es zu verkennen wäre.

v. 19. *Peccatum* = *poena peccati*, Busse, eigentlich *sacrificium pro peccato*, Sündopfer, dann Busse, weil diesem Opfer der Charakter der Busse und Strafe vorzugsweise inhärirte. Dass חטאת die dreifach modificirte Bedeutung: Sünde, Sündopfer, Sündenstrafe (Busse) habe, ist sicher und in der Natur der Sache selbst begründet. Keine Fortbildung der Grundbedeutung scheint mir einfacher und in der Anschauung des Semiten, dem Sünde und Strafe dem Begriffe nach zusammenfallen, begründeter, als die von חטאת. Hengstenberg anerkennt sie nicht, aber die Gründe, welche er für seine Uebersetzung „Sünde" anführt, sprechen genugsam wider ihn selbst. Er sagt: nach der Uebersetzung mit „Strafe" würde der Vers gegen die Sitte des Zacharias ein blosses *resumé*, keinen neuen Gedanken enthalten; als ob nicht gerade Zacharias solche Wiederholungen liebte? Ferner: „Früher wurden die Völker wegen anderer Sünden bestraft,

jetzt, da die theokratische Herrschaft des Herrn sich über die ganze Erde ausgedehnt hat, wird es nur Eine Sünde geben, vor der die übrigen Sünden ganz verschwinden u. s. w." Wegen welcher Sünden hat Gott je die Völker heimgesucht, wenn nicht wegen dieser Einen, in der alle übrigen Sünden enthalten sind? Dann was soll: das wird die Sünde Aegyptens sein? Man müsste übersetzen: „das wird sein eine Sünde Aegyptens u. s. w.," das wird Aegypten zur Sünde angerechnet werden, oder vielmehr, da wir es nur mit einem gesetzten Falle, nicht mit der Wirklichkeit zu thun haben: „das würde Aegypten zur Sünde gerechnet werden;" wir müssten aber dann immer wenigstens noch hinzudenken: „und zur Strafe." Schon Corn. hat: *Peccatum, i. e. peccati poena et plaga, puta ruina jam dicta*, wenn auch ohne alle weitere Begründung.

v. 20. Zacharias schliesst seine Beschreibung der messianischen Zustände mit der Verheissung allgemeiner Heiligkeit. Wie unter den Menschen kein Unreiner gefunden wird, sondern Alle heilig sind, so auch in der ganzen übrigen Natur. Alles ist nicht bloss rein, sondern (was dem Hebräer viel mehr aussagt) heilig, d. i. zum heiligen Dienste zu gebrauchen. Zacharias drückt das in mehreren Wendungen aus, um es recht anschaulich zu machen. Die Rosse waren nicht bloss levitisch unreine Thiere, welche also zu keinem Cultusakte verwendet werden konnten, sondern bildeten als die Repräsentanten des Vertrauens auf eigene, irdische, ungöttliche Macht (vergl. IX, 10) einen besondern Gegensatz zu Gott. Nun — gerade diese Rosse, welche bisher nur dem Heidenthum dienten, werden Gott heilig sein, d. h. als Gott wohlgefällig auch zu seinem Dienste verwendet werden. Die heiligsten unter den Gefässen waren die Opferschalen, in denen das Blut aufgefangen wurde, um an den Altar gesprengt zu werden (IX, 15), heilig, aber nicht hochheilig waren die Töpfe, in denen die Opfernden das Fleisch kochten, um es mit den Ihrigen zu essen. In der messianischen Zukunft werden auch sie hochheilig sein, d. i. so gottwohlgefällig, dass sie zu jeglichem Dienste verwendet werden dürfen. — Das erste Versglied machte den Alten Schwierigkeit, sowohl wegen der Bedeutung des ἀπ. λεγ. מצלה, als wegen des Sinnes überhaupt; die Rabbinen konnten sich in die Angabe, dass auf den Schellen der

Pferde: „heilig dem Herrn," wie auf dem Schilde des Hohe-
priesters stehen sollte, gar nicht finden. Und doch ist dem s
das Versglied lautet unzweifelhaft: „Auf oder über den Schelle
der Rosse wird sein: heilig dem Herrn" — in dem von u
schon angegebenen Sinne, nur dass wir die Anspielung auf da
Diadem des Hohepriesters nicht urgiren dürfen. Dass den Pfe
den in der alten Welt wirklich Schellen, theils zur Verzierun
theils damit man das Gefährte weithin höre, umgehängt wurde
hat Dougtäus (*anal. sacr.* p. 297 *ed.* 2, vergl. Hengsten-
berg) vollständig nachgewiesen. Die weitern Folgerungen, welche
Fels macht (*dissert. ad Zach.* XIV, 20, 21, ebenfalls Heng-
stenberg) sind blosse Vermuthungen und tragen zum Verständ-
nisse des Ausdruckes wenig bei. Statt „auf den Schellen" über-
setzen wir vielleicht entsprechender: „über den Schellen." Wenn
wir uns ein reichgeschmücktes italienisches Maulthier vergegen-
wärtigen, so werden wir uns leicht vorstellen, wie von einer
Aufschrift über den Schellen, welche den Kopfputz des Thiere
bilden, die Rede sein könne. Hieronymus führt zuerst die
verschiedenen Ueberss. des hebräischen Wortes מצלות an und
sagt dann, er habe es nach den LXX mit *frenum* gegeben: *ne
novum aliquid in quaestione vulgata videremur afferre.* Ferner:
sein hebräischer Lehrer habe ihm gesagt, dass man nicht *Mesu-
loth*, sondern *Mesaloth* lesen und mit Pferdschmuck (*phalerae,
ornatus bellicus*) übersetzen müsse. Der Sinn aber sei, dass als-
dann keine Pferde (keine Reiterei) mehr gehalten und desshalb
ihr Schmuck Gott geweiht werde. Da wir die Erklärung nicht
annehmen können, wollten wir auch die Stelle selbst nicht *in
extenso* mittheilen, vergl. Rosenmüller, Ackermann. Die
Zügel bei den Alten waren breit und reichgeschmückt, desshalb
können wir (*pars pro toto*) *quod est super frenum equi* vom gan-
zen Pferdschmucke erklären, der gottgeheiligt sein wird. Die
Aussprache *Mesuloth* erklärt die Ueberss. von Aquila, Theo-
dotio (*βυθόν*) und Symm. (*περίπατον σύσκιον, i. e. incessum
umbrosum*); sie lesen מְצֻלָּה, vergl. I, 8. — *quod est super freno,
i. e. ornatus freni*, was sich als Goldverzierung etc. auf und über
dem Zügel befindet.

v. 22. Die übrigen Geschirre des Volkes Israel waren rein,
aber nicht heilig, in der messianischen Zeit werden auch sie

heilig sein, wie die Geschirre des Heiligthumes, dass sie zum heiligen Dienste ohne Unterschied verwendet werden. Im letzten Versgliede weichen die Ueberss. von einander ab; die Einen (die LXX, Syrer) nehmen כנעני als *nom. gentil.* (Cananiter), die Andern (Hieronymus, Aquila, Chaldäer עביד תגרא *exercens mercaturam*) als Appell. „Händler", Krämer, vergl. Soph. I, 11. Ich möchte das zweite vorziehen, indem es sich enge an das Vorhergehende anschliesst: „kein Händler (kein Krämer) wird mehr im Heiligthume sein," bei dem man Heiliges kaufen oder eintauschen wird, da Alles heilig sein wird. Da man viele Geschirre zu den Opfern nöthig hatte, die irdenen aber nur einmal gebraucht werden durften, so kann es nicht befremden, solche Händler (XI, 13) im Heiligthume zu finden. Dass auch noch in andern Dingen Handel getrieben wurde, sehen wir aus Matth. XXI, 12. Joh. II, 14 u. s. w. Schon dem Propheten mochte diese Handelschaft zum Aergernisse sein, wesshalb er ein Wort gebraucht, das zugleich einen entehrenden Nebenbegriff hat, vergl. Os. XII, 7, so dass in כנעני ein Wortspiel liegt, das wir nicht wiedergeben können. Wenn wir das Wort als Eigenname lesen, dann steht Cananiter für „unrein, Heide", aber wenn Alles bis auf das Kleinste heilig ist, scheint sich das von selbst zu verstehen; ein Cananiter (ein Unheiliger) sollte zu keiner Zeit im Heiligthume sein, also was wäre da für die messianische Zeit besonders verheissen? auch ginge das feine, ironische Wortspiel verloren, was gerade hier dem Ganzen einen energischen Schluss verleiht. Mit Hieronymus übersetzen unter den Neuern Hitzig, Maurer, Rosenmüller, Arnheim, unter den Aeltern Grotius, Drusius, Vatablus, mit den LXX stimmen Hengstenberg, Umbreit, Ewald.

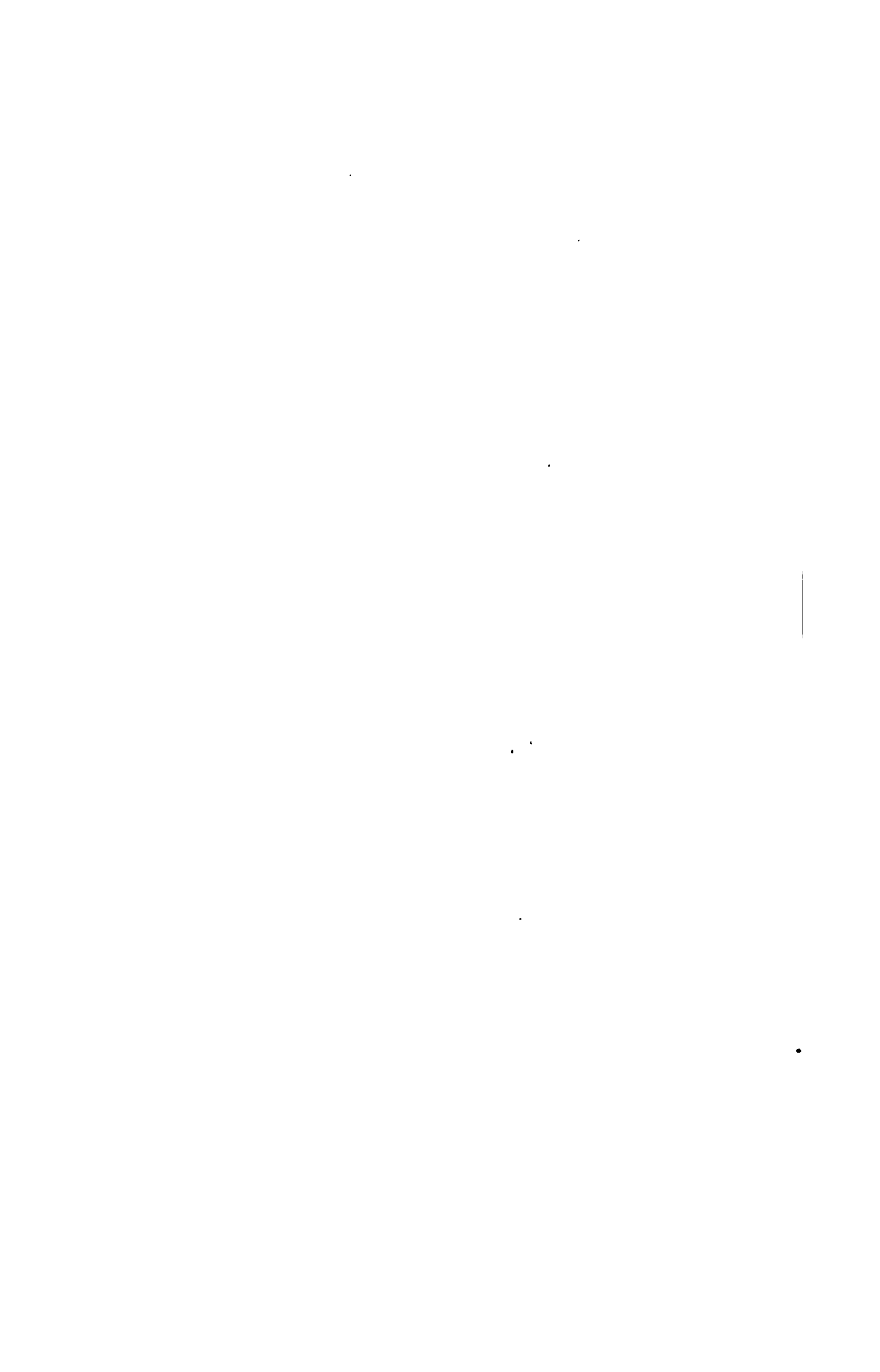
Vorliegende Weissagung gehört enge zu Cap. XII und XIII; sie behandelt denselben Gegenstand, und hebt nur neue, einzelne Scenen aus dem bewegten Schauplatze jener Ereignisse hervor, welche den letzten Zeiten der Kirche Gottes auf Erde angehören. Zunächst knüpft sie an XIII, 7—9 an, die Art der Züchtigung wie des Schutzes in wechselnden Bildern beschreibend.

Das Orakel selbst zerfällt in zwei gleichmässige Theile, von 3—11 und 12—21. Beide stehen zu einander in einem parallelen, coordinirten Verhältnisse, nicht in dem einer Abhängigkeit. Als

Vordersatz und Einleitung, welche beiden Abtheilungen gemeinsam ist, steht die Bedrängniss Jerusalems. Daran reihen sich in jedem Theile zwei Strophen: 1. die Rettung Israels und die Züchtigung seiner Feinde; 2. die Wendung der Dinge, die allgemeine Anbethung Gottes. Beide Theile ergänzen sich gegenseitig der Art, dass sie ihr Thema von verschiedenen Gesichtspunkten auffassen und somit nur in ihrer Verbindung ein abgerundetes Ganze bilden. Indem z. B. der erste Theil insbesondere die Rettung Israels beschreibt, beschäftigt sich der zweite zunächst mit der Strafheimsuchung der Heiden, denn das Eine hat das Andere zu seiner Voraussetzung. Eben dasselbe Verfahren zeigt uns auch die zweite Doppelstrophe. Das erstemal bringt Zacharias die Neugestaltung Jerusalems in klaren Umrissen zur Anschauung, das zweitemal die allgemeine Anbethung Gottes. Der Schluss hinwieder, die Verheissung einer allumfassenden, das ganze Naturleben durchdringenden und verklärenden Heiligkeit, gehört beiden Abtheilungen gleichmässig an.

Eine Schwierigkeit machen die ersten zwei Verse. Da wird ausdrücklich eine Eroberung Jerusalems vorausgenommen, während die entsprechenden Aussagen des Cap. XIII, 2, 3 von einer Bedrängniss allein sprechen, also nur von einer Belagerung zu wissen scheinen. Dieser Umstand hat auch Hengstenberg bewogen, beide Weissagungen von einander zu trennen, also dass Zacharias in Cap. XIV ganz neue Zustände der Zukunft weissagend vorausdeute. Aber 1. er selbst gibt zu, dass die Schilderungen unsers Propheten ideal zu fassen seien, dass es sich dabei nur um das was, nicht das wie handle. Der Gegenstand beider Orakel ist nun aber in der That derselbe: Bedrängniss und Rettung. 2. Die Cap. XII, 2, 3 beschriebene Bedrängniss ist in so allgemeine Ausdrücke gefasst, dass sie die Eroberung nicht ausschliesst. Wenn auch die Feinde in Jerusalem selbst eindringen und ihre Häuser verwüsten, so hört sie, die Unvergängliche (XII, 6; XIV, 10), desshalb nicht auf, eine Taumelpforte für ihre Dränger zu sein (XII, 2; XIV, 3, 12—16). 3. Für die Einheit spricht die streng gebothene ideale Auffassung; die Trennung und Ausscheidung des Idealen und Realen müssen wir den Tagen der Erfüllung überlassen. 4. Noch scheint mir für die Identität beider Orakel der Umstand von Bedeutung, dass die Rettung Jerusalems in beiden von Juda ausgeht.

Malachias.



Einleitung.

§. 1.

Malachias *) gehört mit unter die Reihe jener Propheten, von denen uns die Geschichte nur den Namen aufbehalten hat; selbst die Zeit seiner Wirksamkeit wird nirgends angegeben. Dass aber Malachias ein Eigenname sei, kein symbolischer oder fingirter **),

---

*) *Malachias*, מלאכי entweder „Bothe Gottes“ nach Gesen. (*thesaur.* II, 737) verkürzt aus מלאכיה, wie אבי 2 Kön. XVIII, 2 aus אביה 2 Chron. XXIX, 1, אורי aus אוריה, חנני, זכרי u. s. w., vergl. Ewald, Gramm. S. 503. „Zweitens schwindet der Zusatz *-ja* oder auch *jo-* von vorn bei der Bildung eines Ableitungsnamens auf *-i*.“ Oder nach Fürst *(Concord.)* „Abgesandter“, vergl. Ewald *l. c.* S. 500: „Eine Menge Eigennamen hat endlich die Ableitungsendung *-i* oder *-ai* (welche bloss mundartig von *-i* verschieden scheint und vorzüglich späterhin häufiger wird) angenommen; und wir müssen es allerdings für möglich halten, dass sie in gewissen Fällen bloss Eigenschaftswörter und damit einfache Namen bildet.“ Hieronymus: *nuntius meus* im Prologe zu Malachias und zu Joel; ebenso Hengstenberg und Bade, aber unrichtig.

**) Vergl. *Targ.* zu Malachias: *per manum Malachiae, qui appellatus est Ezra scriba.* Hieronymus *(Praef. in Mal.): Malachi Hebraei Ezram aestimant Sacerdotem.* Vitringa *(de Malach. proph.* in den *Obss.* II, p. 367*): dicam sine ambagibus, ... Malachiae nomen esse non verum, sed fictitium.* Dagegen bemerkt Herbst gut: „Diess sind unglückliche Grübeleien über einen Namen,

beweist überzeugend die Ueberschrift *), und dass er nach dem Exile auftrat und überhaupt der Letzte unter den alten Propheten war, lehrt ebenso überzeugend der Inhalt des ganzen Buches und die ununterbrochene Tradition, deren ältestes Zeugniss die Stelle bildet, welche unser prophetisches Buch im Canon einnimmt. Letzteres ist auch noch gar nie in Zweifel gezogen worden, obgleich die Ansichten in Betreff der genauern Zeitermittlung sehr getheilt sind. — Die Legende über Malachias hat sich ganz aus seinem Namen gebildet: er soll zu Sopha im Stamme Zabulon geboren, ein Jüngling von ungewöhnlicher Schönheit gewesen, wegen seiner Sanftmuth und Heiligkeit vom Volke Malachias, d. i. Engel genannt, über Alles, was er weissagte, tagtäglich durch einen Engel vom Himmel belehrt, frühe, noch als Jüngling gestorben und auf seinem väterlichen Besitzthume begraben worden sein, vergl. Pseudo-Epiph. (*de vitis Proph.* II, c. XXII. p. 249). Carpzov (*Introd.* p. 457) u. s. w.

§. 2.

Esra kam im siebten (457), Nehemias im zwanzigsten Jahre des Königes Artaxerxes Longimanus (444) nach Jerusalem, wo er bis zu dessen zweiunddreissigstem Jahre (432) verweilte. Da kehrte er zu Artaxerxes zurück; aber nach Verlauf einiger Zeit, die nicht näher angegeben wird (Neh. XIII, 6, 7), kam er nochmal nach Jerusalem. Grosse Missbräuche,

---

der zufällig zugleich das Amt dessen bezeichnet (wohl richtiger: bezeichnen kann, vergl. III, 1), der diesen Namen führt, und dessen Lebensgeschichte unbekannt ist (S. 168).“

*) Vergl. Hitzig: „Der Analogie der Ueberschriften gemäss ist מלאכי für den Eigennamen des Verfassers zu halten. Der Deutung als Appellativ widerspräche schon das Suffix der 1. Person.“ Der Letzte unter den neuern Gelehrten, der zur Ansicht Vitringa's zurückkehrte, ist Hengstenberg und hoffentlich der Letzte gewesen. Sehr treffend bemerkt schon Carpzov (*Introd.* p. 455): *At enim hoc si liceat, etiam Obadiae et Hoseae nomina in appellativa transmutare, omnemque demum historiam, hac nominum confusione, turbare licebit. Quin potius constantem urgemus scripturae propheticae morem, ex quo vaticiniorum scriptores propriis nominibus suis in fronte operum designantur.*

die sich wieder eingeschlichen, hatten ihn dahin gerufen. Nehmen wir einen Zwischenraum von vier Jahren an, so fällt sein zweiter Aufenthalt in Jerusalem in das Jahr 428.

Die Mehrzahl nun der neuern Gelehrten durch Vitringa bestimmt, Hengstenberg, de Wette, Umbreit, Hävernick, Bade, halten den Malachias für einen Zeitgenossen des Nehemias während dieses seines zweiten Aufenthaltes in Jerusalem vorzugsweise wegen Neh. XIII, wo fast wörtlich dieselben Klagen und Beschwerden vorkamen wie bei unserm Propheten. Dagegen lässt sich freilich nicht mit Hitzig einwenden, dass der I, 8 erwähnte Landpfleger kein Eingeborener, am wenigsten Nehemias sein könne, welcher auch angemessene Gaben nicht angenommen hätte (V, 14): denn Malachias setzt, ganz abgesehen von der Person, nur einen Fall. Eben so wenig gilt die Einrede Herbst's: „Das Ungemach der Juden zur Zeit Nehemia's bestand darin, dass Jerusalem zum Theil zerstört und seine Thore verbrannt waren (Neh. I, 3; II, 3, 17). Die Ursache des betrübten Zustandes der Colonie und des Kleinmuthes des Volkes, zur Zeit als Maleachi auftrat, war eine grosse Unfruchtbarkeit. Von Zerstörung der Stadt weiss er nichts, sowie Nehemias von Unfruchtbarkeit nichts weiss." Denn die Stadtmauern waren seit der Zerstörung durch die Chaldäer nicht aufgebaut worden, davon musste Malachias nothwendig wissen, ob er gleichzeitig mit Nehemias oder früher gelebt habe. Dagegen ist seine zweite Einrede nicht abzuweisen: „In den Tagen Nehemias, und nach der gewöhnlichen Annahme bei seiner zweiten Ankunft im Lande Juda, hatte das Gesetz von Heiligung des Sabbats so sehr an seinem Ansehen verloren, dass die Juden an diesem Tage die Kelter traten, Garben nach Hause brachten, Esel mit Weintrauben und Feigen beladen nach Jerusalem trieben (Neh. XIII, 15). Mit Ausführlichkeit schildert und rügt Malachias die Fehler und Gesetzesübertretungen seiner Volksgenossen, aber von Sabbatsschändung weiss er nichts." Das scheint mir in der That entscheidend; Malachias, der sich gerade vorzugsweise bei den eigentlich und streng levitischen, mosaischen Verordnungen aufhält und ihre Beobachtung einschärft, hätte eine so eklatante Uebertretung nicht ungerügt lassen können.

Indem aber derselbe Gelehrte eine andere Zeitbestimmung zu ermitteln sucht, gesteht er selbst, nur Wahrscheinliches biethen zu können: „Der vom Propheten geschilderte Zustand des Volkes macht es mir wahrscheinlich, dass diess kurz vor dem Eintreffen der zweiten Colonie unter Esra geschehen sei (S. 170)" — in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Corn. a Lap.: *Quare paulo ante annum septimum Artaxerxis, haec de uxoribus alienigenis repudiandis videtur monuisse, et jussu Dei praecepisse. Nam anno hoc septimo supervenit Esdras, qui Malachiam adjuvans, reipsa Judaeis earum repudium persuasit, ut ulteriore Malachiae monitione jam non esset opus.* Eben so Ewald: „Dazu war auch schon die wichtige Frage über die gemischten Ehen aufgeworfen, welche Ezra und Nehemja wohl nicht viel später so gewaltsam entschieden." Hitzig drückt sich (gegen seine Gewohnheit) nicht bestimmt aus, schliesst aber jedenfalls den Nehemias aus und lässt nur die Wahl vor oder auch noch nach ihm.

Gegen diese Zeitbestimmung Herbst's u. s. w. lässt sich nichts einwenden, aber auch nichts zu ihrer Unterstützung vorbringen, denn wir befinden uns da in einer Zeit, über die uns alle Nachrichten abgehen. Esra fand mit Ausländerinnen geschlossene Ehen vor, worüber Malachias klagt: aber es ist doch gewagt, von Einem Vergehen gleich auch auf die andern zu schliessen.

Ich möchte daher die Orakel unsers Propheten am liebsten jenen Tagen zuweisen, da Esra und Nehemias gemeinsam an der Restauration Israels wirkten vom Jahre 444 an. Denn:

1. Aus den Klagen des Volkes III, 14, 15 ersehen wir, dass es sich in einem sehr gedrückten Zustande, in einer äusserst ärmlichen Lage befindet. Eben das hatte den Nehemias bewogen nach Jerusalem zu gehen, sich der Seinigen anzunehmen. Neh. I, 3.

2. Das Land drückt Mangel und Hungersnoth (III, 9), womit die Juden ihre Untreue im Zehent entschuldigen wollen. Neh. V, 1—4 begegnen wir derselben Klage.

3. Die Feinde des Nehemias machen es ihm zum Vorwurfe, dass er durch Propheten das Volk aufwiegle Neh. VI, 7. Dazu konnte seine Verbindung mit Malachias benützt werden.

4. Da das Volk unter Esra und Nehemias, wahrscheinlich erst nach mehrjährigem Aufenthalte des Letztern, das Laubhüttenfest feierlich beging und nach der Vorlesung des Gesetzes und einem reumüthigen Sündenbekenntnisse, darin die gegenwärtige Drangsal als gerechte Strafe Gottes erkannt wurde (Neh. IX, 37), den Bund mit Gott erneuerte *): da versprach es, sich von all dem zu enthalten, was ihm von Malachias war vorgeworfen worden, so dass der Tadel unsers Propheten und das Gelöbniss Israels einander vollkommen decken, vergl. Neh. X, 30—40.

Zwei Punkte sind es, die mich vorzugsweise bestimmen, an dieser Annahme festzuhalten: der armselige Zustand des Volkes, von dem beide Bücher gleich Zeugniss geben, und der Vorwurf, der Nehemias gemacht wurde, durch Propheten die Menge bearbeiten zu lassen. Beim zweiten Auftreten des Nehemias zeigt sich weder vom einen noch vom andern eine Spur. Auch ging es mit der Erbauung der Mauern Jerusalems schneller und leichter, als mit der geistigen Hebung des verarmten, herabgekommenen und entmuthigten Volkes. Anders würde Nehemias kaum zwölf Jahre in Jerusalem geblieben sein, da er bei seiner hohen Stellung am Hofe des Artaxerxes den Juden mehr nützen konnte, als in Jerusalem. In dieser schweren Aufgabe, an der er zwölf Jahre unverdrossen arbeitete, standen ihm Esra und Malachias treu zur Seite.

Wir erwarten allerdings, dass des Malachias speziell erwähnt werde, was nicht geschah. Aber dieser Schwierigkeit entkommen wir auch durch eine andere Zeitbestimmung nicht. Wollten wir auf diese Uebergehung des Malachias im Buche Esra oder Nehemias ein Gewicht legen, dann bliebe uns nichts, als das Auftreten unsers Propheten in die Zeit nach Nehemias gegen das Ende des fünften Jahrhunderts zu verlegen. Vergl.

*) Haneberg verlegt diese Festfeier in das letzte Jahr seines Aufenthaltes in Jerusalem: „Jetzt war es Zeit, dass Esra aus der Verborgenheit hervortrat, und auf den Grund des von Nehemias Geschaffenen den Bund des Volkes mit Gott erneuerte. Das Laubhüttenfest — wohl des letzten Jahres der Statthalterschaft des Nehemias — diente hiezu als Einleitung.“ Gesch. d. Offenbar. S. 385.

Haneberg: „Dieser (Malachias) lebte zu einer Zeit, da der Cultus am neuerbauten Tempel schon wieder im Gange war; wie bald nach der Erbauung des Tempels, lässt sich nicht bestimmen. Rabbinische Authoritäten zählen ihn unter die ältern Mitglieder des grossen Rathes; wonach er nicht sehr lange nach Nehemias gewirkt haben könnte (S. 402)."

§. 3.

Unser prophetisches Buch bildet ein Ganzes in zwei Abtheilungen aber mehr zurechtweisenden und strafenden, als tröstenden Inhalts. Der erste Theil (I—II, 16) hat vorzugsweise die Rüge solcher Vergehungen zum Vorwurfe, die gleichsam rein praktischer Natur sind, im zweiten (II, 17 — IV, 6) richtet der Prophet sein Augenmerk wider solche Verirrungen, die auf falschen Principien und der Anwendung verkehrter Grundsätze beruhen. Diese innere Verschiedenheit blieb auch nicht ohne Einfluss auf die Form, die sich in der zweiten Hälfte mehr der höhern, ältern Prophetensprache nähert, während sie in der ersten nicht über die einfache Prosa hinauskommt und die messianische Zukunft nur andeutet, welche ein Hauptmoment der ganzen zweiten Rede bildet. Auf demselben Grunde beruht auch der fernere Unterschied, dass der Prophet zuerst Priester und Laien ausscheidet, dann wieder zusammenfasst; denn im Leben gehen Priester und Volk auseinander, da hat jeder Stand seine eigenen Gebrechen, in den verkehrten Grundsätzen und Anschauungen sind sie nur zu sehr einig.

Des Näheren bewegt sich nun der Inhalt der prophetischen Rede in folgenden Hauptsätzen:

Gott liebt Israel; das lehrt seine ganze Geschichte; er hat somit die Rechte und Ansprüche eines Vaters und Herrn; aber leider wird er durch treulose Priester beraubt, indem sie jede schlechte Gabe darbringen und sich dabei mit der schmählichen Ausrede begnügen: „Wir bekommen nichts Besseres!" Wo ist da die Ehre, welche das Kind dem Vater, die Furcht, welche der Knecht dem Herrn schuldet? Lieber doch keine, als solche Gaben (I, 1—10). Diese Missachtung von Seite der Priester ist um so schmerzlicher und ihr Undank um so schwärzer, als Heiden ihm reine Opfer bringen. Diese — vom Aufgang bis

zum Niedergang suchen sein Wohlgefallen, seine eigenen Erwählten aber haben nur unfruchtbare, heuchlerische Klagen (11—13). Vergassen sie etwa, dass der Herr das Böse bestrafen muss? Wie soll Er allein die Macht haben, und Schmach auf seinen Namen häufen lassen? Die ewige Wahrheit: „Verflucht ist der Unredliche," wird an ihnen in furchtbare Erfüllung gehen. Schmerzlicher Vergleich zwischen den jetzigen Priestern und denen von ehemals (I, 1—14; II, 1—9).

Nicht minder traurig ist aber auch ein Blick in das Leben und Treiben der Laien. Sie brachen den Bund ihrer Väter wie die Priester den Bund Levi's. Denn 1. sie sind ein heiliges Volk und ein adelich Geschlecht, und sie haben ihr Blut entweiht durch Ehen mit heidnischen Weibern (II, 10—12). 2. Der Herr ist der Zeuge ihrer Gelöbnisse gewesen, und sie brachen ihre Schwüre und verstiessen ihre Weiber, die mit Thränen den Altar bedecken und den ewigen Zeugen ihrer Schmach zur Rache herausfordern (13, 14). Gott hat das Weib dem Manne zugewiesen, und es bildet einen Theil seines Geistes und Lebens, und er hasst die Scheidung: sie aber hüthen ihr Leben nicht und decken Sünde über ihr Kleid (15, 16). Da ruft der Prophet wie ängstlich abwehrend aus: „O hüthet eures Lebens!" Zuvor aber hatte er schon die Folgen solcher Gräuel in den kurzen Fluch zusammengefasst: „Dass ausrotte der Herr jeden Mann, der solches thut!" So endet der erste Theil ohne Einen trostreichen Blick in eine bessere Zukunft.

Der zweite Theil fasst vorzugsweise die verkehrten Gesinnungen des Volkes in's Auge mit den daraus entspringenden Versündigungen, deren Malachias drei namentlich vorführt: falsche Erwartungen, verkehrte Folgerungen und voreilige Urtheile. Bei ihrer Zurechtweisung bekommt er Gelegenheit, messianische Verheissungen aufzunehmen, durch die er die Erwartungen, die Folgerungen und die Urtheile des Volkes auf ihr rechtes Maass des Glaubens zurückbringt.

Die Juden sind unzufrieden, sie murren und fordern Gott ungestüm zum Gerichte heraus. Der Gerichtstag des Herrn bricht an, sowie sie dazu vorbereitet sind, freilich anders als sie ihn erwarten und sich denken (II, 17; III, 1—6). Sie sind unredlich und ziehen falsche Folgerungen aus ihrer Armuth.

Diese Armuth kommt gerade umgekehrt von ihrem betrüglichen, selbstsüchtigen Handeln her. Werden sie aufrichtig gegen ihren Herrn, so wird er grossmüthig gegen sie handeln. Geben sie, was ihm gehört, so wird er sie mit Segnungen überschütten (III, 7—12). Sie sind verzagt und sprechen harte Worte wider den Herrn: er hat sie in sein Buch geschrieben und wird aller Welt zeigen, dass sie sein Eigenthum sind. Da werden sie ihrer Kurzsichtigkeit inne und mit eigenen Augen den Unterschied schauen, den Gott macht zwischen Guten und Bösen. Im Sonnenglanze ihrer Gerechtigkeit werden sie frohlocken und ewig selig sein (III, 13—18; IV, 1—3).

Darum wahret der Gerechtigkeit! Denn siehe, ich sende Elias den Propheten, ehe kommt der Tag, der grosse und schreckliche, dass er die Herzen der Väter den Kindern zuwende, und ich nicht komme und schlage das Land mit Fluch (IV, 4—6).

Die Sprache des Malachias ist einfach, klar, dabei durch und durch würdig und schön; der zweite Theil hat mehr Rhythmus und Schwung, aber doch nicht so, dass es in einem Missverhältnisse zur Diction des ersten stünde. Dass seine Darstellung Mäkeleien von Seiten vieler Neueren nicht entging, war nicht anders zu erwarten, muss Malachias sogar merkliche Kennzeichen an sich tragen, dass die „prophetische Thätigkeit im völligen Erlöschen war". Freilich, welches diese Kennzeichen seien, das erfährt Niemand. Es sollen solche Machtsprüche auch nicht mehr als Worte, schöne, geistreiche Worte sein! Malachias fand in der neuern Zeit, soviel ich weiss, keinen Bearbeiter ausser den wenigen Versen, die Jahn (*Append. Herm. fasc.* I. S. 8—73), nach ihm Hengstenberg (Christologie III, S. 371—457) und Bade in speziell messianischem Interesse erklärten.

Uebersetzung.

Erster Theil. Rügen und Zurechtweisungen. Gegen die Priester.

Cap. I, 1. Last des Wortes des Herrn an Israel durch Malachias.

2. Ich habe euch geliebt, spricht der Herr; und ihr entgegnet: „Worin hast du uns geliebt?“ War nicht Esau Bruder Jakobs? spricht der Herr: und ich liebte den Jakob
3. und hasste den Esau: und setzte seine Berge in die Wüste und sein Erbe unter die Drachen der Oede.
4. Wenn Idumäa spräche: „Wir sind verwüstet; aber wir werden das Wüste wieder aufbauen;“ so entgegnet der Herr also: „Sie werden bauen, und ich werde zerstören“: und Gebieth der Sünde werden sie heissen, und Volk, dem der Herr zürnt auf ewig.
5. Eure Augen werden sehen, und ihr werdet bekennen: Gross ist der Herr über Israels Gränze hinaus.
6. Das Kind ehret den Vater und der Knecht seinen Herrn. Wenn nun ich euer Vater bin: wo ist meine Ehre? und wenn ich der Herr bin: wo ist meine Furcht? spricht der Herr der Heerschaaren zu euch, ihr Priester, Verächter meines Namens. Und ihr saget: „Worin haben wir deinen Namen verachtet?“
7. Ihr bringt auf meinem Altare entweihte Speise dar: und

ihr fraget: „Worin haben wir dich entweiht?“ Darin, dass ihr sprechet: „Der Tisch des Herrn ist verachtet.“

8. Wenn ihr herbringet Blindes zum Schlachten, ist das nicht sündhaft? und wenn ihr Lahmes und Sieches bringt, ist das nicht sündhaft? Bring es deinem Statthalter, ob es ihm gefällt, oder ob er dich (gütig) aufnimmt? spricht der Herr der Heerschaaren.
9. Und nun flehet Gott an, dass er sich eurer erbarme — denn von eurer Hand geschah solches —: ob er wohl euch (gütig) aufnehmen wird? spricht der Herr der Heerschaaren.
10. Dass Einer unter euch sich fände, der die Thüre schlösse und (nicht) vergeblich feuerte auf meinem Altare! Ich habe kein Gefallen an euch, spricht der Herr der Heerschaaren, und mag keine Gabe von eurer Hand.
11. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist gross mein Name unter den Völkern: und an jedem Orte wird geräuchert und meinem Namen reine Gabe geopfert, spricht der Herr der Heerschaaren:
12. ihr aber entweihet ihn darin, dass ihr sprechet: „Der Tisch des Herrn ist verachtet, und was darauf kommt, ist verächtlich zusammt dem Feuer, so es verzehrt.“
13. Und ihr erwiedert: „Sieh' von wegen der Drangsal!“ und bespucket Ihn, spricht der Herr der Heerschaaren, und bringet dar Geraubtes, Lahmes und Sieches, und bringet Gaben: werde ich's annehmen von eurer Hand? spricht der Herr.
14. Verflucht ist der Betrüger, der in seiner Heerde Männliches hat, und sich verlobend ein Schlechtes dem Herrn opfert: denn ein grosser König bin ich, spricht der Herr der Heerschaaren und mein Name ist gefürchtet unter den Heiden.

Cap. II, 1. Und jetzt an euch diess Geboth, ihr Priester!

2. Wo ihr nicht höret und es nicht beachtet, meinem Namen die Ehre zu geben, spricht der Herr der Heerschaaren, werde ich unter euch Mangel senden und fluchen euren Segnungen: ja ich werde ihnen fluchen, weil ihr's nicht zu Herzen nahmt.
3. Siehe, ich werfe euch weg das Schulterstück und schleudere euch in's Angesicht den Mist eurer Feste: und man wird euch mit wegschleppen.

4. Da werdet ihr's erkennen, dass ich dieses Gebot an euch ergehen liess, damit mein Bund mit Levi Bestand habe, spricht der Herr der Heerschaaren.

5. Mein Bund mit ihm war (ein Bund) des Lebens und Friedens: und ich legte ihm vor Furcht, und er fürchtete mich, vor meinem Namen zitterte er.

6. Das Gesetz der Wahrheit war in seinem Munde, und Unrecht ward nicht auf seinen Lippen erfunden: in Friede und Redlichkeit wandelte er mit mir und Viele brachte er zurück vom Bösen.

7. Denn die Lippen des Priesters sollen die Erkenntniss wahren, und das Gesetz soll man suchen von seinem Munde: denn Bothe des Herrn der Heerschaaren ist er.

8. Ihr aber seid vom Wege abgewichen und habt Viele zu Fall gebracht durch das Gesetz: den Bund Levi's habt ihr gebrochen, spricht der Herr der Heerschaaren.

9. Darum gebe ich euch hin in Verachtung und Erniedrigung allen Völkern, sowie ihr meine Wege nicht beachtet und auf Menschen Rücksicht nehmet im Gesetze.

Gegen die Laien.

10. Haben nicht wir Alle Einen Vater? hat uns nicht Ein Gott erschaffen? Warum also verachtet Einer den Andern und entweihet den Bund unserer Väter?

11. Gefrevelt hat Juda, Gräuel geschah in Israel und Jerusalem: denn Juda hat das Heilige des Herrn, das er liebt, befleckt und (zum Weibe) genommen die Tochter eines fremden Gottes.

12. Dass ausrotte der Herr jeden Mann, der solches thut, Lehrer und Schüler, aus den Zelten Jakobs und den, der dem Herrn der Heerschaaren opfert.

13. Und das thut ihr zum zweitenmale: Ihr bedecket mit Thränen den Altar des Herrn, mit Wehklagen und Seufzen, so dass ich nicht mehr auf eure Opfer schaue und kein Wohlgefälliges annehme von eurer Hand.

14. Und ihr fraget: „Warum?“ Weil der Herr Zeuge ist zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, das du

verschmäht hast, und ist doch sie deine Angetraute und dein vermähltes Weib.

15. Hat nicht Einer sie geschaffen und als Theil seines Lebens? Und was sucht der Eine, wenn nicht Nachkommenschaft Gottes? Hüthet also euer Leben, und das Weib deiner Jugend wolle nicht verschmähen!

16. Wenn du hassest, entlasse, spricht der Herr, Israels Gott: aber die Unbill wird dein Gewand überdecken, spricht der Herr der Heerschaaren. Hüthet euer Leben und wollet nicht verschmähen!

Zweiter Theil. Zurückweisung falscher Vorwände. Murren und Unzufriedenheit: messianisches Gegenbild.

17. Ihr kränkt den Herrn durch eure Reden, und sprecht: „Worin haben wir ihn gekränkt?“ Darin, dass ihr saget: „Jeder Uebelthäter ist gut in den Augen des Herrn, und sie gefallen ihm. Oder wo ist der Gott des Gerichtes?“

Cap. III, 1. Siehe, ich sende meinen Bothen, und Weg wird er bereiten vor mir her: da wird schnell zu seinem Tempel der Gebiether kommen, den ihr suchet, und der Bundesbothe, den ihr begehret. Sieh', er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren:

2. aber wer wird fassen können den Tag seiner Ankunft, und wer wird bestehen, da er ihn sieht? Denn er ist wie schmelzend Feuer und Walkerkraut.

3. Und er wird sitzen, schmelzend und läuternd Silber: und er reiniget die Söhne Levi und läutert sie wie Gold und wie Silber: und sie werden des Herrn sein, darbringend Opfer in Gerechtigkeit.

4. Und dem Herrn wird das Opfer Juda's und Jerusalem's gefallen wie in den Tagen der Urzeit, wie in den vergangenen Jahren.

5. Da werde ich zu euch treten im Gerichte und ein schneller Zeuge sein gegen die Zauberer und die Ehebrecher, und die Meineidigen und die, welche verkürzen den Lohn des Löhners, die Wittwen und Waisen, und die den Fremdling unter-

drücken und mich nicht fürchten, spricht der Herr der Heerschaaren.

6. Denn ich bin der Herr und ändere mich nicht: und ihr Söhne Jakobs seid (noch) nicht am Ende.

Unredlichkeit gegen den Herrn: reiche Segnungen, wenn Israel aufrichtig und redlich sein wird.

7. Von den Tagen eurer Väter seid ihr von meinen Gebothen gewichen und habt sie nicht gehalten. Kehret zurück zu mir, und ich werde umkehren zu euch, spricht der Herr der Heerschaaren. Und ihr versetzet: Worin sollen wir umkehren?
8. Hält wohl der Mensch Gott hin, dass ihr mich hinhaltet? Und ihr sprechet: „Worin halten wir dich hin?“ In euren Zehenten und Erstlingsgaben.
9. Seid ihr doch verflucht durch Mangel, und ihr haltet mich hin — das ganze Volk.
10. Bringet den vollen Zehent in das Schatzhaus und Speise sei in meinem Hause, und versuchet mich hierdurch, spricht der Herr, ob ich euch die Schleussen des Himmels nicht öffne und euch ausgiesse Segen bis zum Ueberströmen.
11. Da werde ich für euch den Fresser bedräuen, und er wird die Frucht eures Landes nicht verderben, noch wird unfruchtbar sein der Weinstock im Gefilde, spricht der Herr der Heerschaaren.
12. Da werden euch selig preisen alle Völker: denn ihr werdet sein ein Land der Lust, spricht der Herr der Heerschaaren.

Gegen die Verzagtheit der Gläubigen; glänzende Rechtfertigung der Frommen am Tage des Herrn, auf den Elias, der Prophet, Israel vorbereitet.

13. Hart sind eure Reden wider mich, spricht der Herr.
14. Und ihr entgegnet: „Was haben wir gegen dich geredet?“ Sagt ihr doch: „Eitel ist, wer Gott dient: und welcher Gewinn war's, dass wir seine Gebothe bewahrten und in Trauer gingen vor dem Herrn der Heerschaaren?“
15. „Nun also lasst uns preisen die Uebermüthigen, dieweil

erbauet werden die Uebelthäter: sie versuchten Gott und wurden gerettet."

16. Da (also) redeten die Fürchter des Herrn, Einer zum Andern, horchte der Herr und hörte: und ein Gedenkbuch ward gezeichnet vor ihm für die Fürchter des Herrn und die, so seines Namens gedenken.
17. Die werden mir, spricht der Herr der Heerschaaren, am Tage, da ich handle, zum Eigenthume sein: und ich werde ihrer schonen, wie ein Vater seines Kindes schont, das ihm folgsam ist.
18. Und ihr werdet nochmal sehen den Unterschied zwischen dem Frommen und dem Gottlosen, und zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient.

Cap. IV, 1. Denn siehe, der Tag wird kommen, brennend wie ein Feuerherd: und alle Uebermüthigen und alle Uebelthäter werden zu Stoppeln, und es entzündet sie der kommende Tag, spricht der Herr der Heerschaaren, der ihnen nicht übrig lässt weder Wurzel noch Zweig.

2. Aber euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit: Heilung ist in ihren Flügeln: und ihr kommet hervor und hüpfet wie Kälber der Heerde:
3. und tretet umher auf den Gottlosen, da sie Asche sein werden unter den Ballen eurer Füsse, am Tage, da ich handle, spricht der Herr der Heerschaaren.
4. Gedenket des Gesetzes Mosis, meines Knechtes, so ich ihm auftrug am Horeb für ganz Israel — Gebothe und Rechte.
5. Sieh', ich werde euch Elias, den Propheten, senden, ehe kommt der Tag des Herrn, der grosse und schreckliche:
6. und er wird der Väter Herzen den Kindern und der Kinder Herzen ihren Vätern zuwenden, dass ich nicht komme und schlage das Land mit Fluch.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Zu *onus* vergl. Zach. IX, 1; XII, 1; zu *in manu* Agg. I, 1.

v. 2. Die prophetische Rede beginnt mit einem Dialoge, der fast durch das ganze Buch hindurch geht. Diese Form des Vortrages erinnert ganz an die spätere, rabbinische Unterrichtsmethode und Lehrweise, wie sie im Talmud vorherrscht, wo die unvermeidlichen Warum? Wie? und Was? den Anknüpfungspunkt fast aller Erörterungen bilden. „Warum heisst es so? warum steht das geschrieben? u. s. w.“ Wir dürfen also in der Frage unseres Verses nicht (mit Hengstenberg u. s. w.) schon direkte den Ausdruck der Unzufriedenheit oder einer bewussten Opposition sehen, da sie nur zur Form gehört und die Begründung des Satzes: ich habe euch geliebt, in der Gestalt einer Antwort vorbereitet. Die Antwort auf die Frage: „Worin hast du uns geliebt?“ gibt Gott in einem Beispiele. Die Liebe Gottes zu Jakob zeigt sich in der Geschichte beider Brüder Jakob und Esau — *contraria juxta se posita magis elucescunt*. Der Beweis aus Beispielen ist immer eindringlicher als der aus Worten geschöpfte, und an dieser Stelle, wo es sich um Erweisung der Liebe handelt, der einzig zulässige.

v. 3. Die Liebe zu Jakob zeigt sich in dem Hasse gegen

Esau. Der Hass gegen den Einen bildet das Maass der Liebe zum Andern, wie umgekehrt. Gott erwählte aus den zwei durch ihre Geburt gleichberechtigten Brüdern den Jakob nicht wegen seiner Vorzüge, also aus Gerechtigkeitsgefühl, sondern weil er ihn liebte, und er verwarf den Esau nicht wegen seiner Missverdienste, sondern weil er ihn hasste, d. i. nicht liebte. Der letzte Grund der Erwählung Jakobs war die freie, unverdiente Liebe. Wir können die Liebe wie den Hass nur aus ihren Aeusserungen erschliessen, aber da handgreiflich, und handgreiflich zeigte sich das Eine und Andere in den Gnadenerweisungen, die Gott Jakob zuwendete und Esau entzog. Der Prophet führt nur den zweiten Satz aus: die Folgen des göttlichen Hasses gegen Esau, indem sich das Gegenbild der Liebe, deren Gegenstand Israel war, von selbst ergab. Dem Esau wies er eine Wüste zu, dem Jakob das Land, das von Milch und Honig fliesst. Im Ganzen ist die Landschaft Edom ungünstig gelegen, eine Wüste mit drückender Hitze; einzelne fruchtbare Thäler ändern den Charakter des Ganzen so wenig, als die Wüsten von Juda das Land selbst zu einer Steppe machen. Vergl. Abd. 3. I, 380. — „Ich habe gemacht," nemlich von Anfang an; indem Gott diese Berge (*montes ejus*) für Esau bestimmte, machte er sie von Anbeginn an zu einer Wüste, wie die Berge Palästina's, welche für Jakob bestimmt waren, zu einem Fruchtgarten. *ponere* heisst hier zunächst hinstellen mit dem seltneren Acc.; daraus erklärt sich denn das zweite dunklere *in dracones*, „ich stellte seine Berge in die Wüste und sein Erbe hin zu (*in* = *inter*) den Drachen in der Wüste;" die Thiere der Wüste und Edom hatten ein gemeinsames Erbe. Die LXX haben für *in dracones*, *εἰς δώματα ἐρήμου;* Hieronymus hat im Commentare beide Uebersetzungen mit einander confundirt: *Cujus (Esau) montes, qui appellantur Seir redegi in solitudinem, et urbes ejus feci esse desertas et a serpentibus ac bestiis obtineri.* Die Verschiedenheit der Uebersetzung gründet sich auf תנות, das Hieronymus = תנים las, die LXX aber von תנה in der Bedeutung „Wohnung", תן = *tend-ere* nahmen; die Form תנות kommt nur hier vor. Mit Hieronymus übersetzt Ewald, Umbreit, Arnheim: „und seinen Besitz für die Schakale der Wüste;" nach den LXX (und Syrer) Gesenius, Hitzig,

Maurer: *possessionem ejus domicilia deserti.* Da תנים (תנין) als ein Thier der Wüste oft vorkommt und gerne mit den Bildern der Oede, Einsamkeit und des Schreckens verbunden wird, da bei den Thiernamen, die *gen. comm.* sind, die Masc.- und Fem.-End. willkührlich wechselt (Gesen., Ausf. Grammat. p. 533. Ewald, gr. Grammat. §. 175. *b.*), so möchte ich die erstere Uebersetzung vorziehen. Wir können für die Fem.-End. einen positiven Grund in dem Umstande sehen, dass תנים im *stat. constr.* nirgends vorkommt; um תני zu umgehen, wählte Malachias תנות, ein Missverständniss war schon wegen des folgenden מדבר nicht zu besorgen. *δώματα* der LXX ist nur gerathen, und durch Vers 4: *aedificabimus quae destructa sunt*, veranlasst. Die Grundbedeutung *tendere*, *extendere* berechtigt nicht zur Uebersetzung *domicilia*, eher zu *tractus (deserti)*, Ausweitungen, Strecken der Wüste; ganz verfehlt ist die Erklärung Maurer's: *domicilia deserta*, vergleiche den folgenden Vers. Bei der Uebersetzung: „ich machte ihr Erbe zu Ausweitungen der Wüste (zu Wüstenstrecken)," ändert sich der Sinn nicht; es ist zunächst nur von einem wüsten, unfruchtbaren Lande, nicht von später eingetretenen Verwüstungen die Rede; sie sind zwar nicht ausgeschlossen, aber doch nicht direkte ausgesprochen. Zu *dracones* vergl. Mich. I, 8. Ueber die dogmatische Bedeutung von *Esau autem odio habui* vergl. Röm. IX, 13 und die Abhandlung Bossuet's zu dieser Stelle, *Première Instruction sur la version du N. Test.* (v. R. Simon): *quatrième Remarque.* Vol. VI, p. 579 flgde. *à Venice.* 1747.

v. 4. Der Prophet setzt hiemit einen möglichen Fall, wie es alle Propheten lieben, s. Zach. XIII, 4—6. „Wenn Edom spräche .... so wird der Herr entgegnen;" er vereitelt und vereitelte von jeher alle ihre Versuche, das Land in ein Fruchtgefild umzugestalten. Man kann den Ausspruch auch historisch nehmen: „und geschah es, dass Edom sprach," d. i. so oft Edom sprechen mochte, vereitelte es der Herr. Nur dürfen wir den Satz nicht auf ein bestimmtes Factum beschränken. *destructi sumus*, wir sind verwüstet, רשש = רצץ zerbrechen, in welchem Sinne es gemeint sei, zeigt das folgende חרבות, von חרב, d. i. Dürre, Trockenheit, im Plur. dürre, trockene, wüste Plätze; die Redenden tragen den Zustand des Landes auf sich und ihren Bestand

über; dieselbe Uebertragung findet auch in *vocabuntur termini impietatis* (קראו להם man wird ihnen zurufen, sie heissen) statt; die Edomiter heissen Gebieth der Gottlosigkeit und Volk, dem der Herr zürnt. „Gebieth der Sünde," wo die Sünde haust, d. i. Wüste, in enger Anschliessung an Zach. V, 8, 11. Die meisten Erklärer, ältere (vergl. Corn. a Lap. und die von ihm citirten Authoren) wie neuere (Ackermann, Rosenmüller u. s. w.), beziehen beide Verse auf bestimmte, erst jüngstvergangene Verheerungen des edomitischen Gebiethes, an denen man den Hass wie die Liebe Gottes erkennen möge. Aber diess ist falsch, auch abgesehen davon, dass wir von Verwüstungen der letzten Zeit, bei denen Juda verschont geblieben wäre, nichts wissen. Solche Verwüstungen wären von Edom wegen seiner Versündigungen an Juda wohl verdient, und nur ein Akt gerechter Wiedervergeltung gewesen. Als Zeichen der Liebe hätten sie nur dann dienen können, wenn Gott sie gehindert hätte, Juda etwas Uebles zuzufügen, was nicht im Geringsten der Fall war. Alle Propheten sehen in den letzten Strafgerichten, welche über Edom hereinbrechen, nur den Arm der göttlichen Gerechtigkeit, vergl. Joel IV, 19. Am. IV, 11, 12. Is. XXXIV, 6—8: „Ein Tag der Rache des Herrn ist's, ein Jahr der Vergeltung;" Ps. CXXXVI, 7. Ezech. XXVI, 12. Der Gegensatz zwischen Juda und Edom, Jakob und Esau zieht sich von Beginn an durch die ganze Geschichte, Alles liefert das Eine Resultat der Liebe Gottes zu Jakob und seines Hasses gegen Esau, oder, was dasselbe ist, der freien, gnadenvollen Erwählung Jakob's.

v. 5. Das werdet ihr, fährt Malachias fort, selbst noch einsehen und den Herrn preisen. Jetzt sehen sie es noch nicht ein, wenigstens ihre Werke zeugen von keiner solchen Einsicht, aber sie wird noch kommen, und wie freudig werdet ihr da die Grösse und Macht Gottes preisen! Der Vers enthält eine kurze messianische Verweisung und darin einen indirekten Vorwurf für die Gegenwart, die leider die Liebe Gottes nicht erkennt oder doch schlecht vergilt; denn was sollen Worte, wo die Werke fehlen? Damit hat Malachias den Uebergang zu den folgenden Vorwürfen eingeleitet. Doch beginnt er die Strophe ganz von Neuem. — *magnificetur*, Hieronymus hat im Commentare *magnificatur*, was allein richtig ist, *magnificatur* = *magnus*,

potens est; „über Israels Gränze hinaus," d. h. über die ganze Welt hin, vergl. Mich. V, 4, unten Vers 11.

v. 6. Da nun der Satz, dass Gott Israel liebt, feststeht, zieht der Prophet seine weitern Folgerungen: Wo ist die Gegenliebe? Er bleibt aber nicht bei dem allgemeinen Ausdrucke „Liebe" stehen, sondern wählt einen ganz concreten: „Ehre", — welche das Kind dem Vater zu erweisen hat. In der Gegenüberstellung von Jakob und Esau sahen sie die Liebe Gottes; in der Gegenüberstellung ihres Betragens zu dem eines Kindes werden sie sehen, ob sie Gott lieben, d. h. dass sie ihn nicht lieben. Der Prophet schickt ein Axiom voran: „der Sohn ehret den Vater u. s. w." Was geschehen soll, stellt er, weil es Erfahrungssatz ist, als geschehend dar und legt dann seine Frage vor, in der er sich aber vom Volke weg speziell zu den Priestern wendet, die vorzugsweise für die Ehre und Furcht Gottes eifern sollen. Der Cult ist ja nichts anders, als der allgemeine und öffentliche Ausdruck der Verehrung und Furcht Gottes. Dass sie aber den Herrn nicht ehren, zeigt das Prädikat „Verächter Gottes", das Malachias den Priestern gibt, nur zu deutlich. *qui despicitis*, das Partic. aufgelöst; da es eine Apposition mit Prädikatsgeltung ist, behalten wir besser das Partic. bei oder setzen das Nomen: *contemptores nominis mei*. Das letzte Versglied, die Frage: *in quo despeximus*, dient, wie oben *in quo dilexisti*, als Uebergang zur Begründung des Vorwurfes.

v. 7. Umbreit bemerkt mit Recht, dass „dieses Zwiegespräch" nicht immer gehörig beachtet worden sei; leider trägt auch seine Erklärung nichts zum Verständnisse bei, sie schwebt, wie so viele, pur schöngeistig hingeworfene Bemerkungen, zwischen Himmel und Erde und ist nicht süss noch bitter. Seine Worte sind: „Entschuldigungen gegen diesen stärksten aller Vorwürfe (Verächter des Namens Gottes) . . . vermögen sie (die Priester) nicht vorzubringen. Wenn sie den Tisch des Herrn verachten: wie kann das Brod, das sie auf dem Altare darbringen, rein genannt werden?" Und in einer Anmerkung fügt er bei: „Die Priester nennen den Altar des Herrn nur einen Tisch und noch dazu einen verachteten; darum scheuen sie sich nicht, verunreinigte Speise auf ihm darzubringen, und so verachten sie, indem sie den Tisch des Herrn verachten, seinen heiligen Namen

selber." Umbreit scheint das aussprechen zu wollen, was die Uebersetzung Maurer's enthält: *mensa Jovae contemnenda est.* wozu er bemerkt: *ipsi dicitis flocci faciendam esse mensam meam.* Der Sinn wäre somit: „Ihr bringt verunreinigte Opfer, denn ihr sagt: der Tisch des Herrn ist verächtlich! es ist gleich, was man opfert!" Wer kann sich aber in der Zeit nach dem Exile ein solches blasphemisches Wort denken? Wie konnten insbesondere Priester so reden, die damit wider ihren eigenen Vortheil gesprochen hätten? Wenn am Altare nichts gelegen ist, so unterlässt man das Opfern bald ganz und gar; von was sollen dann die Priester leben? Solche Grundsätze im Munde der Priester wären blasphemisch und selbstmörderisch zugleich, eine Dummheit gewesen. Ewald beschränkt die Opfer, von denen der Prophet redet, auf die der Priester allein, im Gegensatze zu denen der Laien: sie verunreinigen den Altar „dadurch, dass sie, was etwa Arme opfern, für zu schlecht ... halten und nichts davon essen wollen ....; während sie umgekehrt es nicht für böse halten, wenn sie selbst für sich Opfer darbringen müssen, dann die schlechtesten und ungesetzlichsten zu wählen". Aber unser Vers mit allem Folgenden weiss von einer solchen Gegenüberstellung nichts. Der Vorwurf müsste, wenn so etwas gemeint wäre, ganz anders formulirt sein. Der Prophet meint offenbar in den Priestern das ganze Volk mit. Corn. a Lap.: *Mensa Domini despecta, contemptibilis est. Quia scilicet dicitis: Jam viluit altare Domini; ac proinde vilia quaelibet in eo offerri possunt.* Rosenmüller: *Dum officio suo obiter fungebantur sacerdotes, et quaslibet hostias, etiam lege Mosaica reprobatas, facile admittebant, satis ostendebant, se flocci facere religionem.* Aber es ist hier von keinem *ostendere* die Rede, sondern von einem wirklichen *dicere: mensa Domini despecta est.* Nach dem Zusammenhang muss *mensa Dom. despecta est* im Munde der Priester gang und gebe gewesen sein und als Ausrede für die Annahme schlechter Opfergaben gedient haben. Das möchte gerade den Schlüssel zum Verständnisse selbst biethen. Die Priester klagten und lamentirten: „der Tisch des Herrn ist verachtet!" wie wir über schlechte Zeiten klagen, und nahmen damit sich entschuldigend jede Gabe an. Die allgemeinen (täglichen und Fest-) Opfer wurden, wie es scheint, gewissenhaft dargebracht, aber

mit den persönlichen (freiwilligen und gesetzlichen, den Sünd-, Schuld- und Reinigungs-) Opfern nahmen es die Priester nicht genau und entschuldigten sich dabei mit der Ausrede: Es ist nicht mehr wie in den alten Zeiten, der Altar des Herrn ist halt verachtet, für Gott ist halt leider Alles gut genug! Die Quelle dieser strafbaren Nachgiebigkeit war Eigennutz und Habsucht. Sie fürchteten, dass die Opfer ausblieben oder doch verringert würden, wenn sie in Ausscheidung der Thiere und übrigen Gaben streng wären. — Die einzelnen Ausdrücke bereiten keine Schwierigkeit: *panis*, לחם steht im weitern Sinne für jede Opferspeise, also auch für Opferfleisch, 3 Mos. XXI, 8 und unten Vers 8. *pollutus*, entweiht heisst Alles, was gesetzlich nicht geopfert werden kann; *polluimus te* statt *altare*, die Entweihung des Altares ist zugleich eine Entweihung Gottes; Hieronymus gut: *dum enim sacramenta violantur: ipse cujus sunt sacramenta, violatur.* Zur Frage: *in quo*, vergl. Vers 2 und 6; *mensa despecta*, נבזה richtig übersetzt, nicht *despectabilis*, *contemnenda*.

v. 8. Jedes blinde oder lahme, oder sonst mit einem Gebrechen behaftete Thier war opferunfähig, 3 Mos. XXII, 22—24; 5 Mos. XV, 21. *languidus*, חלה, siech. Die zweite Vershälfte biethet ein *argum. ad hominem a minori ad majus.* — *suscipere faciem*, Jemanden in Gnaden aufnehmen, eine Gunst erweisen, 1 Mos. XIX, 21; Eines Parthei ergreifen, Job XIII, 10; Jemand freundlich aufnehmen, 1 Mos. XXXII, 21; das Letztere ist hier zunächst gemeint: „Wird er an deiner Gabe Freude haben und dich freundlich aufnehmen?“ Zu *dux*, פחה vergl. Agg. I, 1. אין רע hat Hieronymus fragend genommen: *nonne malum?* ebenso der Chaldäer; LXX zweifelhaft; ihnen folgt auch Arnheim; die gewöhnliche Uebersetzung ist: Wenn ihr darbringet .... so ist's nichts Böses *sc.* in euren Augen.

v. 9. Die Folge, dass solche Opfer vergeblich sein müssen, in einer bitter ironischen Frage dargelegt: „Und nun, flehet an den Herrn ... ob er euch wohl aufnehmen wird?“ Ihr selbst könnt nicht so verblendet sein, von Gott zu erwarten, was ihr nicht einmal von Menschen erwartet. *si quomodo* gehört enge zu *deprecamini; de manu etc.* bildet einen Zwischensatz und deutet darauf hin, was sie von ihrem Gebethe zu erwarten hätten. Wegen dieses Zwischensatzes dürfen wir den Vers nicht als eine

Aufforderung zu Busse und dem Versuche, Gott zu versöhnen nehmen. Da *enim* von Hieronymus in den Text erst hineingetragen wurde, kann man die einzelnen Versglieder auch so verbinden: „Und nun flehet an den Herrn, dass er sich unser erbarme! Von eurer Hand ist Solches geschehen, wird er euch gnädig aufnehmen?" Der Stachel der Ironie und des Vorwurfes liegt in: „Nun!" *deprecari*, vergl. Zach. VII, 2; statt *vestri* nach dem Hebräischen *nostri; si quomodo*, oder geradezu die direkte Frage: *num suscipiet?* — „Spricht der Herr" — Wiederholung aus Vers 6; der folgende Vers enthält direkt Worte Gottes, wesshalb *dicit* zugleich als Uebergangsformel dient.

v. 10. Ein schmerzlicher Wunsch; nach dem Grundsatze, von zwei Uebeln das kleinere zu wählen, möchte Gott lieber, dass die Opfer ganz unterblieben. *quis est*, *qui* = *utinam esset in vobis*, *qui clauderet!* Vor *incendat* müssen wir *non* einschalten, die LXX haben es; Hieronymus hat *non*, durch falsche (ächt rabbinische) Auffassung des Sinnes verleitet, ausgelassen. Er sagt: *Nullus in vobis est usque ad extremum ministerium*, *non dico Pontifex*, *non Sacerdos*, *non Levita*, *non cantor*, *sed nec janitor quidem*, *et is qui ignem supponit altari ad cremandum holocausta*, *qui non a me mercedem accipiat? Ex quo ostenditur acceptiorem esse Domino servitutem*, *quae mercedem non postulat. Unde et Apostolus gratis praedicat Evangelium.* Gott klagte, nach dieser Deutung, darüber, dass man nicht das Geringste ohne Lohn (aus Liebe) mehr thue. Die meisten Erklärer nach der Vulgata folgen ihm ganz zuversichtlich; Corn. sagt geradezu: *perperam Compl. legunt*, *non incendat*, und fährt fort: *nemo vestrum gratis templo et altari servit etc.*, ebenso Menochius, Sa, doch fügt er bei: *Hebr. tamen et LXX et Compl. ubi negative legitur et non incendat*, *sensus est: Satius esset claudere templum et non offerre gratis*, *i. e. frustra.* „Die Thüre schlösse," indem sich der Brandopferaltar im innern Vorhofe befand, der durch eine Brustwehr vom äussern (Laien-) Vorhofe getrennt wurde. Allioli, relig. Alterth. §. 138. *gratuito*, חנם = *frustra; accendere altare*, auf dem Altare das Feuer unterhalten, was eine Hauptangelegenheit der Priester war, vergl. 3 Mos. VI, 3: „Das Feuer auf dem Altare werde darauf in erhalten, dass es nicht erlösche, und der Priester soll

darauf Holz anzünden Morgen für Morgen;" über die wunderbare Auffindung des heiligen Feuers beim zweiten Tempel sieh' 2 Mach. I, 19—22. Wenn kein Feuer mehr brennt, hören die Opfer von selbst auf: doch lieber keine, als solche Opfer. Ja die ganze Priestersippe ist Gott verhasst: er hat weder an ihnen noch an ihren Gaben ein Wohlgefallen; darum wäre es besser, den Priesterhof ganz zu schliessen. Die zweite Vershälfte enthält somit die Begründung der ersten. *munus*, מנחה zunächst das unblutige Opfer, dann aber wie noch oft im weitern Sinne „jede Gabe". Zu מי גם־בכם („wäre doch Einer unter euch und schlösse u. s. w.") bemerkt Hitzig gut: „Durch גם soll nicht bloss בכם, sondern auch der ganze Satz, die in ihm liegende Aufforderung hervorgehoben werden. גם drängt sich auch hier gegen den Anfang hin, statt וגם יסגר וגו' und schlösse gar."

v. 11. Der Prophet hält hier den Priestern und dem Volke ihre Verunehrung Gottes in einem zweiten Gegensatze vor. Den ersten bildete die Liebe Gottes, den zweiten die heilige Ehrfurcht, mit der ihm die Nationen (Heiden) huldigen. Sie bringen reine, tadellose Opfer dar, um ihre Anbethung und Huldigung auszudrücken, sein Volk bringt befleckte, unreine. Sie fürchten seinen Namen („mein Name ist gross unter den Völkern"), sein Volk fürchtet ihn nicht und hält seinen Namen (durch unehrerbiethiges Betragen) gering. Wir müssen bei der nähern Betrachtung dieses Verses vor Allem die bildliche und rein geistige Deutung der Ausdrücke: „räuchern und Opfer bringen" als ungenau, wenn auch nicht absolut unrichtig zurückweisen, wie z. B. Ewald: „Da viele Israeliten immer unter den Heiden blieben und besonders auch dadurch die Bekehrung der Heiden damals mit Macht anfing, konnte der Prophet mit Recht diese Priester auf die wachsende Geltung der wahren Religion auch ausser den Gränzen Jerusalems hinweisen. Welcher Gegensatz! während Jehova's Verehrung überall wächst, verachtet ihr ihn." Umbreit: „Je mehr sich schon die Anbethung des wahren Gottes unter den heidnischen Völkern aller Orten verbreitet, desto schmählicher ist es für die Priester innerhalb der heiligen Lande, dass sie den grossen Namen Jehova's durch unreine Gaben und gesetzloses Wesen entweihen." Und so, mehr oder weniger bestimmt, alle protestantischen Erklärer. Der Prophet kann die eben

bezeichneten Ausdrücke nicht im bildlichen, rein geistigen Sinne genommen haben, weil sie, d. i. die geistlichen, innerlichen Opfer der Anbethung Gottes (vergl. Os. XIV, 3. Ps. LI, 18, 19), keinen Gegensatz zu den befleckten, unreinen Opfern der Priester machen. In diesem Falle würden nicht reine (d. i. gesetzliche) und unreine (ungesetzliche) Opfer, sondern die Opfer von Thieren (die Gott nicht will) und die Opfer der Lippen und des Herzens (die Gott will) einander gegenüberstehen. Wenn die Opfer, welche ihm die Priester darbringen, dadurch missfällig sind, dass sie nicht die levitischen Eigenschaften haben, so können diesen gegenüber nur solche Opfer rein und ihm wohlgefällig sein, welche die levitischen Erfordernisse an sich haben. Dieser Gegensatz fiele aber bei einem bloss bildlichen Gebrauche ganz weg, ein geistliches Opfer der Erkenntniss und Anbethung hat keine levitischen Eigenschaften. Redet aber der Prophet an unserer Stelle von wirklichen und von reinen Opfern unter den Heiden, dann hat er den levitisch-mosaischen Standpunkt aufgegeben und sein Wort vom höhern, messianisch-prophetischen Gesichtskreise aus gesprochen. Im mosaischen Sinne kann man von keinem reinen Opfer unter den Nationen sprechen, da fehlt *a priori*, was zu einem reinen Opfer gehört — Priesterthum und heilige Stätte; dass man es aber im messianischen Sinne könne, unterliegt keinem Bedenken. Denn wo die wahre Anbethung Gottes ist, und diese in einem Opfer besteht, da muss auch das wahre, reine Opfer sein. Malachias redet aber wie von einer schon eingetretenen Thatsache, nicht bloss, weil dem prophetischen Gesichte Alles zur Gegenwart wird, sondern weil die thatsächliche grosse Bewegung in der heidnischen Welt, die merkwürdige Ausbreitung der Erkenntniss und Anbethung Gottes über alle Länder hin die ersten Morgenstrahlen des anbrechenden Tages der messianischen Herrlichkeit wirklich waren. Steht somit fest, dass unser prophetischer Ausspruch von wirklichen, reinen Opfern redet und diess, wie nicht anders sein kann, vom messianischen Gesichtspunkte aus, dann ist die Kirche im vollen Rechte, wenn sie die Stelle vom neutestamentlichen Opfer deutet und als durch dasselbe erfüllt darstellt. Anders denn messianisch lässt sich der Vers im Sinne der Juden ohne Blasphemie unmöglich nehmen: reine Opfer ausserhalb Jerusalem können nur ein Privilegium der messianischen

Zukunft sein. Ich wüsste keine Folgerung, die begründeter wäre. Eine andere, davon unabhängige Frage ist, wie sich Malachias dieses reine Opfer, das Gott allerorts dargebracht wird, gedacht habe. Die Art und Weise seiner (eigenen) Vorstellung hat mit der Erfüllung nichts zu thun; Beides müssen wir hier wie überall wohl ausscheiden. Da biethet sich eine zweifache Möglichkeit: entweder hatte der Prophet Opfer vor Augen, welche in der That von Heiden dem Gotte Israels hier und dort dargebracht wurden (die Geschichte weiss von solchen Opfern nichts, aber die Möglichkeit kann nicht bestritten werden), und er nannte sie im Antriebe Gottes, denn der Herr selbst redet, reine Gaben; dann hielt er eben sie für messianische Gaben selbst, für solche Darbringungen, welche die Vorläufer der messianischen Zukunft und durch sie geheiliget wären. Oder er wusste von solchen thatsächlichen Opfern nichts, weil deren nicht vorkamen, dann meinte er die messianischen Opfer, welche als reine und heilige von den Nationen dargebracht werden, während das Volk der Auserwählung schlechte und unreine bringt, ohne die Natur der erstern näher zu bestimmen. Der Gegensatz liegt da vorzugsweise auf Heide und Jude. Die Nationen, welche Gott immer ferne waren, werden ihm, sowie sie zu seiner Erkenntniss kommen, reine Gaben bringen, während sein eigenes Volk, das nur Gutes von ihm empfangen hat, schlechte Opfer darbringt. Welch' ein Gegensatz, welch' ein Undank! Ich habe gesagt, dass der Prophet die Natur des messianischen (oder neutestamentlichen) Opfers nicht näher bestimme; denn die beiden Ausdrücke: *sacrificatur* und *oblatio munda* sind allgemein, und bezeichnen, wie ich dafür halte (freilich nur in prophetischer Auffassung) die Opfer der beiden Altäre (im Heiligthume und im Vorhofe). *sacrificatur*, nach dem Hebräischen ein Nomen, also eigentlich: *suffitus (incensum) affertur et oblatio munda*. Hieronymus hat מקטר als Partic. asynthetisch zu מגש bezogen: *turificatur*, *offertur*, woraus, da *turifico* ungewöhnlich ist, sein *sacrificatur et offertur* entstand. Dass er aber *sacrificare* im Sinne von *incensum offerre* nahm, sieht man aus seinem Commentare: *nequaquam taurorum hircorumque sanguinem: sed thymiama, h. e. sanctorum orationes Deos offerendas.* Räucherwerk war allezeit mit dem Speisopfer verbunden (3 Mos.

II, 1: „So Jemand ein Speisopfer bringt ... giesse er darauf Oel und lege Rauchwerk darauf," ebend. XIV, 15); aber die Räucherung kommt auch als selbstständiger Cultusakt vor. Morgens und Abends wurde beim Herrichten der Lampen im Heiligthume auf dem Räucheraltare Rauchwerk dargebracht. Wenn wir bei *sacrificatur* (מֻקְטָר) an diese selbstständige Opferhandlung denken, dann steht *oblatio* (מִנְחָה) im weitern Sinne von jedem Opfer (vergl. 1 Mos. IV, 4: „da wandte sich Gott zu Abel und seiner Gabe," מִנְחָה), und die Opferhandlungen sind nach den beiden Opferstätten Heiligthum und Vorhof aufgeführt: „Unter den Heiden wird Räucherwerk (des Heiligthums) und reine Opfergabe (das Opfer des Vorhofes) meinem Namen dargebracht." Vom Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang wird Gott angebethet und werden reine Gaben des Heiligthums wie Vorhofes geopfert — Israel allein bringt befleckte dar. An den Völkern erfüllen sich die messianischen Zustände, Israel schliesst sich davon aus. — Unsere Stelle hat eine grosse dogmatische Bedeutung gewonnen: im eucharistischen Opfer erfüllt sich ihre Weissagung buchstäblich; nur dürfen wir die Weissagung nicht so enge fassen, als ob sie sich nur in der Gestalt des unblutigen Opfers des Neuen Bundes erfüllt hätte. Wenn es Gott gefallen hätte, in irgend einer Weise blutiges Opfer im Neuen Bunde fortbestehen zu lassen, würde sich unsere Stelle auch erfüllt haben, weil ihre Ausdrücke den Fortbestand blutiger Opfer nicht direkte ausschliessen; sondern nur ein reines Opfer (im weitesten Sinne des Wortes, *suffitus et oblatio*) an allen Orten in Gegensatz bringen zum unreinen Opfer in Jerusalem. Das *Conc. Trid.* (*Sess.* XXII, 1) sagt: *Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit.* Das ist der rechte Weg der Exegese: Von der Erfüllung ist mir erlaubt auf die Weissagung zurückzuschliessen, aber von der Weissagung aus die Erfüllung bestimmen, d. h. von diesem Orakel aus den Beweis führen zu wollen, dass ein unblutiges Opfer im Neuen Bunde eintreten musste, wäre dogmatische Befangenheit. Ueber den dogmatisch-traditionellen Gebrauch unsers Verses vergl. Perrone, *Prael.*

theol. tract. de Euchar. cap. I. *prop.* I und II. Neuerlichst hat Reinke (Beiträge zur Erklär. d. A. T. II Thle. Münster 1853) diesen prophetischen Ausspruch ausführlich erörtert. Sein Buch stand mir leider nicht zu Gebote.

v. 12. Die Priester entweihen den Namen *(illud)* des Herrn, indem sie zwar klagen, aber doch jede noch so schlechte Gabe darbringen. „Altar *(mensa)*, Opfergabe *(quod superimponitur)* und Feuer sind verachtet, aber was wollen wir machen?" Hieronymus hat das zweite Versglied umschreibend in dem Sinne gegeben, wie er es (minder richtig) deutete. Der Grundtext heisst wörtlich: „und sein Ertrag, verächtlich ist seine Speise." Dadurch gewinnt ihre Entschuldigung an Schein: „Ach, wir wissen wohl, dass der Tisch des Herrn verachtet ist, aber verlieren wir nicht auch selbst dabei? wie verächtlich ist sein Erträgniss, die Speise, die uns von den Opfern zufällt!" Hieronymus bezog ניב (Frucht, נוב sprossen, wachsen) mit den LXX auf den Altar, nicht die Priester; die Opfergaben betrachten sie als eine Frucht für den Altar (zu dessen Genusse), was für den Altar hervorgesprosst, gewachsen ist; daher die umschreibende Uebersetzung: *quod superimponitur.* Während die LXX aber das zweite אכלו „seine Speise" als Nom. behandelten, hat es Hieronymus als Inf. gelesen: „und verächtlich (in ihren Augen) ist sein (des Tisches) Verzehren," *sc.* dessen, was auf ihn gelegt wird. Dieses Verzehrende ist das Feuer, daher seine Umschreibung: *cum igne, qui illud devorat.* Alles am Opferaltare — Tisch, Gabe und das heilige Feuer wird geringgeschätzt.

v. 13. Die Entschuldigung, warum sie die schlechten Gaben, worüber sie selbst heuchlerisch klagen, doch annehmen: „Siehe von wegen der Bedrängniss," der allgemeinen Noth! was können wir da machen? besser doch etwas, als gar nichts; die Armuth ist einmal zu gross. Schon Hieronymus hat *ecce de labore* trefflich erklärt: *Pauperes sumus, quidquid habere potuimus, viae labore consumptum est: qualiacunque habemus offerimus.* Die Priester reden nach ihm im Namen des Volkes; als Ausrede im Munde der Priester allein würde die dritte Person stehen; *ecce pauperes sunt.* Mit *exsufflastis* fährt Gott in seiner Rede fort: „Ihr sprechet und bespucket ihn (den Namen Gottes), und bringet dar (lasset darbringen) von Raub (d. i. ungerecht

Erworbenes) und Lahmes u. s. w." Das erste *de rapinis* setzt nur einen möglichen Fall: auch wenn es ein unrechtes Gut wäre, und die Priester es wüssten, würden sie die Opfernden nicht hindern. Hieronymus las mit den Alten insgesammt מִתְּלָאָה *de labore* (vergl. die Lexx. zur Wurzel לאה *languit, defatigatus est*); die LXX, der Chaldäer und Syrer haben dabei noch הֵנָּה gelesen: *haec de labore sunt!* Mühsam erworben sind die Opfergaben! Die masorethische Lesart ist מַתְּלָאָה (= מַה־תְּלָאָה): „wie gross ist die Mühsal!" aber nothwendig mit demselben Sinne: Ihr sprechet: Siehe, welche Mühsal! wie allgemein und gross ist die Drangsal, wie raggert man sich ab! *exsufflo*, anblasen, verächtlich, wofür wir sagen: anspucken, vergl. *exsufflare daemonem (Sulp. Sev.)*; *quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit, quibus ipse prospexit (Tert. de idol. c. 11)*, ganz in demselben Sinne steht auch הִפַּחְתֶּם, נפח = פוח anfachen, anblasen, hauchen, vergl. Hab. II, 3. Das Pron. *illud* (אותו) bezieht sich auf Gott, den Namen Gottes, wie Vers 12 *polluistis illud*, nicht wie die Meisten (auch Hieronymus) thun, auf den Altar. Nun erklärt sich auch das *Tikkun Sofrim* (vergl. Hab. I, 12) אותי *(exsufflastis me)*, worauf schon Hieronymus hinweist: *in Hebraeo legi potest: et exsufflastis me.* Die Erklärung und Beziehung des אותו ist vollkommen richtig, falsch ist nur die Annahme der Rabbinen, dass der Prophet (wegen des folgenden *dicit Dom.*) hätte אותי sagen wollen, aber aus Ehrerbiethung gegen Gott diesen Ausdruck gegen einen andern umgetauscht habe. Vergl. Delitzsch, Anh. zu Hab. S. 207: „Die Sofrim und die Weisen fanden bei aufmerksamer Erwägung der betreffenden Schriftstellen, dass das Geschriebene dem nicht völlig entspreche, was der Verfasser von vorneherein zu schreiben beabsichtigte." An unserer Stelle kann אותו für אותי um so weniger befremden, da die Propheten vielfach Gott in der dritten Person redend einführen; vergl. oben Vers 8, wo ganz derselbe Fall ist. Indem man übersah, dass die Rabbinen den Vers richtig aufgefasst hatten, wurde man zu den trivialsten Deutungen verführt, gegen die alle rabbinische Sylbenfuchserei tiefe Weisheit ist; so Maurer: *Quantam molestiam, quantum fastidium creat nobis istiusmodi cibus!* Hitzig: „Welch' Mühsal! und

verschmähet es — nemlich: zu essen koste Mühe; und man sei es fast nicht im Stande." Aehnlich Ewald. Nach diesen Erklärungen klagten die Priester, dass man das Opferfleisch vor lauter Zähigkeit fast nicht essen könne! Welche Mühsal, solches Fleisch hinabzuwürgen! — *suscipiam*, רצה gut gegeben; aufnehmen = in Gnaden aufnehmen.

v. 14. Gott hat sein Verboth nicht aufgehoben; als der Grosse und Furchtbare muss er jede schlechte Gabe als Geringschätzung seines heiligen Wesens verabscheuen und jeden solchen trüglichen Geber verfluchen. Im Hebräischen ist der Vers durch die Copula (ו) mit dem vorhergehenden verbunden; er schliesst sich in der That enge, aber als Gegensatz an: „Werde ich Solches von eurer Hand annehmen? Nein! verflucht ist der Mann u. s. w." *maledictus* enthält somit keine Verwünschung: verflucht sei! sondern eine in der That eingetretene Sache: verflucht ist, der sich verlobt und — schlechte Thiere opfert, da er gute besitzt. Der Nachdruck liegt auf opfern; er gelobt nicht von vorne herein (*distincte*) ein schlechtes Thier, aber wenn's zur Lösung kommt, dann nimmt er ein schlechtes und handelt trüglich (*dolosus*). Bei den Dankopfern (Gelübde- und freiwilligen Opfern) waren weibliche Thiere erlaubt, darum heisst es hier: ein schlechtes Thier (Vulgata: *debile* allein), so dass das männliche nicht dem weiblichen, sondern als das gute dem schlechten gegenübersteht. מָשְׁחָת nach der masorethischen Vocalisation ein Fem. für מָשְׁחֶתֶת (vergl. Hitzig) aus מָשְׁחֶתֶת (Gesen., *thesaur.* III, 1394); Fürst (*Concord.* f. 1133) führt es als Masc. auf מָשְׁחָת (*part. Hoph.*): „ein verdorbenes."

Cap. II.

v. 1. Auf die Klage folgt die Drohung; sie war schon vorbereitet und eingeleitet durch I, 14: *maledictus*. Die Rede richtet sich wieder wie oben I, 6 namentlich an die Priester, zunächst mit Ausschluss der Laien, indem der Prophet zu diesen noch besonders übergeht. *mandatum*, Auftrag, מצוה Geboth, es folgt aber eine Drohung. Doch jede Drohung ist auch ein Geboth; aus dem, was Gott unter Drohungen verpönt, ergibt sich von selbst, was er wolle und gebiethe.

v. 2. „Gott die Ehre geben," die ihm als Vater und Herr gebührt, I, 6. — *egestas*, Dürftigkeit, מארה eigentlich Verwünschung, Fluch; LXX: *κατάρα;* Hieronymus hat *effect. pro causa* gerade mit Rücksicht auf die Ausrede der Priester (und des Volkes): „Ihr schützet Armuth und Mangel vor, ich werde Armuth und Mangel über euch bringen." Nun folgt, worin sich dieser Mangel (oder Fluch) offenbaren werde, in dem, was sie segnen (heiligen). „Eure Segnungen" erklärt Ewald: „Ihr sprecht Segnungen, gute Wünsche in der Gemeinde, unter der Voraussetzung, dass, was ihr segnet, auch von mir gesegnet sei." Indem aber dabei eigentlich das Volk gestraft würde, und der Prophet eine Strafe, welche die Priester zunächst trifft, androhen will, scheint es mir weniger entsprechend. Die gewöhnliche Erklärung ist die schon von Hieronymus ausgesprochene: *maledicam benedictionibus vestris*, *h. e. his quae nunc meis benedictionibus possidetis;* aber da würde es wohl heissen: „meine Segnungen." Mir scheint in dem Gegensatze: „ich fluche eure Segnungen," eine bittere Ironie zu liegen. Was ihr segnet, worüber ihr euer Gottlob sprechet, das werde ich verfluchen. Dass man über Gewinn, über Alles, was man einnahm, sein Gottlob, den Segen sprach, sehen wir aus Zach. XI, 5. Ein solches *benedictus Dominus* sprachen die Priester über das, was sie, wenn auch auf die unlauterste Weise bekamen; diese Segnung verwandelt ihnen der Herr in Fluch, so dass die Strafe ganz der Sünde entspricht. Aus Habsucht liessen sie Alles hingehen: das soll ihnen übel bekommen. Es konnte für sie keine schrecklichere Enttäuschung geben, als wenn das so heisshungrig Erworbene unter ihren Händen zerrann. — *et maledicam*, die nachdrückliche Wiederholung mit derselben Begründung *non posuistis; illis* auf *benedictionibus*, im Hebräischen steht der *sing. fem.; ponere cor* oder *super cor* = *observare*, Agg. I, 5.

v. 3. Weitere Drohungen. Zu *projiciam* ergänzt Hieronymus im Commentare: *in facies vestras*, er hat *super vultum* vom zweiten Versgliede heraufbezogen und die beiden Verba *projiciam* und *dispergam* für synonym gehalten. Im Hebräischen steht גער „schelten"; da Hieronymus diese Bedeutung recht wohl kennt (vergl. unten III, 11. Zach. III, 2. Nah. I, 4 u. s. w.), so hat er das Verb. dem Sinne nach übersetzt,

den er hineinlegte. Aber „hin-, d. i. vorwerfen," kann גער nie bedeuten. „Schelten, anfahren," von Gott ausgesagt, heisst etwas zurückweisen, entziehen. Gott schilt ihnen (den Priestern) das Schulterstück, indem er's den Priestern entzieht; *projicere* darf daher nur mit „wegwerfen" übersetzt werden; *vobis* ist nicht „vor euch", zu euren Füssen, sondern *dat. incom.*: „euch, euch zum Schaden," dass ihr nichts davon erhaltet. Das zweite Versglied hat Hieronymus (nach den LXX) parallel zum ersten genommen und *stercus* durch *ventriculus* erklärt: *stercus, i. e. Phares μετωνυμικῶς pro eo quod continet, id quod continetur appellans.* Er wurde dazu (ausser dem Einflusse der LXX) besonders durch den Umstand bestimmt, dass nach Deut. XVIII, 3: „Schulterstück, Kinnbacken und Magen" dem Priester gehörten, worauf er selbst verweist: *Armum enim et pectusculum et linguam et ventriculum . . . accipiebant ex hostiis Sacerdotes.* Gott soll ihnen diese Opfertheile in's Angesicht schleudern zum Zeichen des Abscheues, den er vor ihren Opfern habe. Allein gegen diese Erklärung spricht das erste Verb. גער, sowie das letzte Versglied, so dunkel es auch ist. Wir haben einen Gegensatz zum ersten Versgliede; während nemlich Gott den Priestern das Schulterstück wegschmeissend entzieht, schmeisst *(sit venia verbo)* er ihnen den Mist der Opferthiere in's Angesicht: „und er (nach Hieronymus der Mist) wird euch mit fortschleppen," ihr werdet dahin geworfen werden, wohin man den Mist wirft. Eben so erklärt auch Ewald: „dass der (der Unrath) euch in seine Gemeinschaft zieht, da ihr mit dem Reinen und Heiligen die Gemeinschaft frevelnd brecht." Allein diese Personification des Mistes ist zu hart, wir werden daher zu *assumet* besser dasselbe Subj. wie zu *projiciam* supponiren; es findet nur ein Wechsel der Personen statt. Was Gott androht, thut er nicht selbst, sondern durch menschliche Hände, hier Feinde, in deren Gewalt er die Priester hingibt. Diese werden die den Priestern gehörenden Opfertheile wegwerfen, diese ihnen den Mist der Opferthiere in's Angesicht werfen (die schimpflichste Misshandlung), diese die Armen mit sich fortschleppen (als Beute, in die Gefangenschaft). Das letzte Versglied ist im Hebräischen dunkel. Hitzig (nach ihm Maurer) übersetzt: „zu ihm wird man euch hinschaffen — Mist soll auf sie und sie

auf den Mist geworfen werden." Gegen Hieronymus wendet er ein, dass לקח (für נשא) stehen müsste, was aber pure Caprice ist, vergl. die Lcxx. zu נשא, Gesen., *thesaur.* II, 915. Nro. 3. נשא *i. q.* לקח. — Abweichend von den Masorethen las Hieronymus mit den LXX זְרֹעַ (Arm, Schulter) statt זֶרַע Samen, Saat. Da die Priester keine Saat und Aerndte hatten, da זרוע 5 Mos. XVIII, 3 wie hier defektive geschrieben wird, da das Verb. גער (schelten) die Lesart זֶרַע (eine Saat schelten) nahe legte, so möchte ich זְרֹעַ vorziehen, zumal es zum nächsten Versgliede gut passt und eine Drohung enthält, die ganz speziell die Priester betraf. Ewald hat dieselbe Lesart adoptirt, aber mit einer Erklärung, die wir abweisen müssen: „ich werde euch den Arm scheltend verdorren (?), den ihr mit solchen Gesinnungen segnend aufhebt." — „Mist eurer Feste," ein Mist, der sich bei euren Festen (Festopfern) anhäuft.

v. 4. Ihr werdet durch solche bittere Erfahrungen inne werden (*scietis*, zur Einsicht kommen), dass ich wirklich dieses Geboth (Vers 1 und 2): „meinem Namen die Ehre zu geben," an euch ergehen liess, damit mein Bund mit Levi Bestand habe. Wenn Gott also, wie angedroht ist, mit den Priestern verfährt, und damit factisch seinen Bund aufhebt, werden sie's sehen, dass dieser Bund kein unverlierbares Gut war.

v. 5. Beschreibung des Bundes nach seinen Wirkungen und Bedingungen. *vitae et pacis*, *sc. pactum vitae*, ein Bund, der Leben und Friede verleiht, vergl. 4 Mos. XXV, 12: „Sieh', ich gebe ihm meinen Bund des Friedens." Leben und Frieden (= Heil) ist ein Leben des Friedens und Heiles — hier entgegen den Heimsuchungen, womit Gott die treulosen Priester bedroht. „Und ich gab ihm Furcht" — mit der nähern Bestimmung: „und er fürchtete mich;" also: Furcht Gottes, „von Jehova ihnen wie jedes himmlische Gut gegeben und von ihnen bewahrt," Ewald; aber wie mich dünkt, ist נתן = *praecipere*, *tradere*, „vorlegen, vorschreiben," ich gab ihnen Furcht als etwas zu Beobachtendes, wesshalb auch der Art. fehlt; Furcht im engern Sinne, die heilige Scheu und Furcht vor Gott, welche die Priester, zu denen Malachias redet, so ganz und gar abgelegt hatten. Das Suff. ם macht im Grundtexte Schwierigkeit, Hieronymus

und die LXX haben es nicht gelesen, und ihnen folgt Ewald: „für ואתנם ist nach den LXX, Vulgata וָאֶתְּנָה zu lesen." Doch weicht die gewöhnliche Uebersetzung im Sinne nicht ab: „und ich gab sie ihm zur Furcht," d. i. dass er mich fürchte; Hitzig: „als Hebel der Furcht;" andere Ueberss. sind gekünstelt. „Vor meinem Namen zitterte er" — der Name des Herrn, sein heiliges Wesen ist im Heiligthume; vor dem Angesichte (*a facie*) dieses Namens zu erscheinen, zitterten die Priester der alten Zeit.

v. 6. Wie sie aber den äussern Gottesdienst mit heiliger Furcht besorgten, eben so treu und eifrig waren sie auch in der Verkündung des göttlichen Wortes und rein und lauter in ihrem Wandel vor Gott. Unser Vers schliesst sich genau an *timuit* und *pavebat* an: „Levi fürchtete mich und die Lehre der Wahrheit war in seinem Munde." *lex*, תורה das Gesetz mit der nähern Bestimmung „der Wahrheit", d. i. das reine, mosaische Gesetz, die Thora heisst bei den Rabbinen gerne תורת אמת, über die Spielereien mit אמת vergl. Buxt., Lex. *s. v.* אמת. *iniquitas* = *mendacium*, gegenüber der *veritas*. Hieronymus: *Lex veritatis fuit in ore ejus*, *h. e. doctrina populorum*, *quae in sacerdote nullo debet mendacio perturbari.* Alles, was nicht mosaische Lehre und Vorschrift ist, heisst mit Recht *iniquitas;* falsche Lehre ist ein Unrecht, das man Andern zufügt. Dem Worte entsprach aber auch der Wandel. *ambulavit mecum* ist etwas anders als *ambulare in nomine domini* (Mich. IV, 5. Zach. X, 12 gehört nicht hieher) und stärker als *ambulare post Dominum* (Os. XI, 10) oder *in viis ejus* (5 Mos. VIII, 6; XIX, 9 u. s. w.). Der Ausdruck „mit Gott wandeln" findet sich wörtlich nur 1 Mos. V, 22; VI, 9 von Enoch (schon bei Abraham XVII, 1 steht לפני *ambula coram me*) und bezeichnet eine innige Lebensgemeinschaft mit Gott, „gleichsam ein Wandeln an der Seite Gottes (vergl. Delitzsch Gen. *l. c.*)," was ganz eigentlich das Leben und der Wandel des Priesters sein soll, der Gott nahe ist und sich ihm nahen darf, vergl. 4 Mos. XVI, 5: „Morgen wird der Herr kund thun, wer sein ist und wer heilig ist, dass er ihn sich nahe bringt." „In Friede und Redlichkeit," d. i. friedlich und redlich (gerade), das Erste bezieht sich auf den Nebenmenschen, dem man Friede bewahrt (Zach. VIII, 16, 19), das Zweite auf Gott, vor dem man redlich (unsträflich, Ps. XV, 1)

wandelt. „Viele wendete er ab u. s. w.“ durch seine Lehre und sein Beispiel.

v. 7. Allerdings sollte dem so sein, denn der Priester ist ein Engel des Herrn der Heerschaaren, *angelus*, Engel, Bothe, Dolmetsch des göttlichen Willens. Hieronymus: *Angelus autem, i. e. nuncius, Sacerdos Dei verissime dicitur: quia Dei et hominis sequester est, ejus ad populum nunciat voluntatem.* Die vielen Väterstellen über diesen schönen Ausspruch von der Würde und Bedeutung des Priesterthums, der hier keiner weitern Erklärung bedarf, siehe bei Corn. a Lap. Die ersten beiden Versglieder drücken das Wechselverhältniss aus, das zwischen Priester und Volk statthaben soll, das letzte enthält die Begründung, warum es so sein soll. *scientia* und *lex* ergänzen sich gegenseitig: was die Lippen der Priester behüthen, ist die Kenntniss des Gesetzes, und um was sie das Volk befragt, ist dasselbe. Es heisst gut „die Lippen behüthen“, weil die Lippen beim Gesetze zunächst thätig sind; sie sind auf der Huth, dass über ihre Marken kein Wort der Unwahrheit komme.

v. 8. Nun folgt der Vorwurf, der schon mit Vers 8 eingeleitet war: die Priester sollen das thun: ihr aber u. s. w. Die einzelnen Ausdrücke stehen im direkten Gegensatze zu dem, was der Prophet von Levi gesagt hatte. Er wandelte mit Gott, ihr seid abgewichen vom Wege; er brachte Viele zurück vom Bösen, ihr bringt Viele zu Fall durch das Gesetz, durch Missdeutung, durch Nichtbeachtung des Gesetzes. *scandalizo* (in der Vulgata nur noch im Buche der Weisheit vorkommend, ausser den neutestamentlichen Stellen), „einen Anstoss geben“ und dadurch zum Falle bringen, dem hebräischen הִכְשִׁיל gut entsprechend. Der Anstoss, in Folge dessen das Volk fällt, ist die Behandlung des Gesetzes selbst. „Sie haben den Bund vernichtet,“ vereitelt, weil jeder Bund Verpflichtungen für beide Theile hat.

v. 9. Wiederholung der Drohung; die nothwendige Folge der Vereitelung des Bundes ist die Preisgebung der Priester selbst. *dedi*, ich habe angefangen, hinzugeben. In dem Augenblicke, da die Uebertretung geschieht, tritt im Sinne des Propheten auch die Strafe ein. *dedi* mit Präsensbedeutung, wie *servastis* (שֹׁמְרִים). Schon der gegenwärtige Zustand entsprach nicht den

Erwartungen der Priester; sie waren weder so wohlhabend noch so geachtet, wie man erwarten mochte. Darin sah Malachias eine Strafe Gottes. — *omn. populis*, im Hebräischen der Sing., „von dem ganzen Volke." Die Ehre, welche die Priester genossen und die sie in Anspruch nahmen, soll in Verachtung umschlagen, wie die Segnung in Fluch. Worin diese Entehrung speziell bestehe, gibt der Prophet nicht an. Eine derartige Schmach kennen wir aus Vers 3. „Im Gesetze die Person ansehen," d. i. sich nach der Person im Gesetze, bei den Forderungen des Gesetzes richten. *accipere faciem* = *personam*, sich vom Ansehen einer Person bestimmen lassen, dann: partheiisch sein. Auch das trat ein, dass man den Vornehmen mehr nachsah als den Armen. Gegen die Armen liessen sie ihren Unwillen los, bei den Vornehmen schwiegen sie zu Allem stille. Zu *acc. pers.* = *habere rationem*, vergl. 5 Mos. I, 17; X, 17. Spr. XVIII, 5. Is. XLII, 2 u. s. w.

v. 10. Im zweiten Theile seiner Rügen geht Malachias auf das ganze Volk über, dem er vorwirft, den Bund ihrer Väter gebrochen zu haben, wie die Priester den Bund Levi's. Der Bundesbruch besteht darin, dass sie Ausländerinnen zu Weibern nehmen; die Sünde aber dieser Handlung darin, dass sie ihre heilige, adeliche Abstammung verachten, durch die That an den Tag legen, wie sie den Vorzug, Volk Gottes zu sein, geringschätzen. Mit den Worten thaten sie das nicht; sie führten Reden wie: „wir sind Kinder Gottes u. s. w.," nur zu viel in ihrem Munde; aber durch die That geschah's: und um diesen schreienden Widerspruch zwischen ihren Worten und Werken recht hervorzuheben, beginnt der Prophet mit der Frage: „Haben wir nicht Einen Vater? Schuf uns nicht Ein Gott?" d. h. sind wir nicht Kinder und Volk Gottes? worauf natürlich ein allgemeines Ja folgte. An dieses Ja knüpft sich nun sein vorwurfsvolles: Warum? Mit diesem Ja haben sie selbst ihr Urtheil gefällt. „Wenn ihr Brüder und Schwestern seid — warum handelt ihr nicht darnach, sondern verachtet, verschmäht einander?" *pater* ist Gott selbst; zu den beiden Ausdrücken *pater* und *deus* siehe I, 6. 5 Mos. XXXII, 6. Is. LXIV, 8. Gott ist der Schöpfer aller Menschen, aber Israel hat er zu seinem Kinde gemacht, „gezeugt," so dass ברא in enger Anschliessung an אב

in diesem engern Sinne steht. *despicit*, בגד, das Hieronymus verschieden, gleich unten Vers 11 *transgressus est* übersetzt. aber doch immer mit dem Grundbegriff *praevaricari* (Jer. V, 11). böslich, treulos handeln (*aversari*, Jer. III, 8. *decipere*, Hab. II, 5); hier dachte er speziell an die Geringschätzung und Verachtung, mit der die Männer die Töchter des Landes von sich stossen; doch passt das allgemeine „betrüglich handeln" gut. *unusquisque fratrem suum*, „Jeder seinen Bruder (Nächsten)." Malachias meint zunächst die Frauen, aber er wählt den allgemeinern Ausdruck, weil die Verschmähung der Frau auch zugleich die ganze Familie trifft, und weil eine solche Handlung eine Treulosigkeit ist, die am ganzen Volke begangen wird. „Bund der Väter" ist der Bund Gottes mit unsern Vätern, nicht der Ehebund, den unsere Väter schlossen. Dieser Bund wurde entweiht durch heidnische Frauen, welche die Juden zu sich nahmen, vergl. Esra IX ganz; gleich die ersten Verse lauten: . . . „da traten die Oberen zu mir heran und sprachen: Nicht haben sich abgesondert das Volk Israel und die Priester und die Leviten von den Völkern der Länder ungeachtet ihrer Gräuel . . . sondern sie haben von ihren Töchtern für sich und ihre Söhne genommen, dass der heilige Stamm sich mischte mit den Völkern der Länder."

v. 11. Nun folgt, worin diese Treulosigkeit gegen seine eigenen Stammgenossen und diese Entweihung besteht; wobei der Prophet nochmal die Ausdrücke seines Unwillens wiederholt: *transgressus est* = *decipit*, *contaminavit* = *violans* vom vorigen Verse; *abominatio*, Gräuel, heisst jede Handlung und jeder Zustand, der gesetzwidrig ist und somit den Menschen entheiligt, ihn den „Gräueln" gleich macht. *sanctificatio Domini* = *sanctum Dom.*, „was Gott geheiliget hat," nemlich das Volk Juda, die Gemeinde, der „heilige Stamm", Esra IX, 2; Juda ist das von Gott geliebte heilige Volk; aber nicht weil es heilig war, liebte er es, sondern weil er's liebte, heiligte er Juda (Jakob), vergl. I, 2. Durch jede unheilige Handlung befleckt es sich selbst. *et habuit* = *uxorem duxit*, בעל; „die Tochter eines fremden Gottes" im Gegensatze zu: „hat uns nicht Ein Gott geschaffen?" Gerade dieser Umstand, dass jede Nicht-Israelitinn einem „fremden Gotte angehört", sich zu einem fremden Gotte (einem Nicht-Gotte)

bekennt, enthält den tiefsten Beweggrund, warum die heilige Gemeinde durch solche Ehen entweiht wird. Die numerische Schwäche der zurückgekehrten Juden machte es nothwendig, dass die Propheten (mit Esra und Nehemias) vor Allem auf Reinerhaltung des Blutes drangen; sie warnten vor Ehen mit ausländischen Weibern, weil die Gefahr, dass die schwache Nationalität von solchen fremden Elementen absorbirt werde, viel grösser war als jemals. Auch sehen wir aus Esra (*l. c.*), dass die fremden Weiber Canaaniterinnen waren, deren Ehe Gott verbothen hatte. Esra IX, 11, 12 bezieht sich direkte auf dieses Verboth, und fährt (Vers 14) fort: „Sollten wir wiederum deine Gebothe brechen, und uns verschwägern mit diesen Völkern der Gräuel?"

v. 12. *Disperdet* = *exscindet*, כרת ausrotten, von seinem Bunde ausscheiden. *afferentem* parallel zu *qui fecerit hoc*, nicht zu *magistrum et discipulum*. „Möge der Herr ausrotten den, der dieses thut, und den, der opfert," der mir eines Solchen Opfer darbringt. Wer auch dieses nicht selbst thut, aber keinen Anstand nimmt, seine Opfer darzubringen, ist vor Gott ein Gräuel, wie der Thäter. *offerens* ist Priester im engern Sinne, in so ferne er Opfer bringt, nemlich der eben bezeichneten Gattung. Gewöhnlich verbindet man es als Spezificirung mit *mag. et disc.*: „Lehrer, Schüler und Priester;" das gibt keinen entsprechenden Sinn, indem die Priester schon unter *magister* mit einbegriffen sind. Das hebräische ער ועֹנה wörtlich: *vigil et respondens*, ist eine sprichwörtliche Redensart, aber was sie sagen wolle, wussten schon die Alten nicht mehr. Hieronymus übersetzt im Sinne der Rabbinen, wie wir es aus ihren Commentaren ersehen, vergl. Rosenmüller: *Hebraei veteres Jarchio et Kimchio memorati nomine* ער *magistrum, doctorem, qui interrogando et exhortando excitat aut pro discipulis vigilat,* עֹנה *vero discipulum, sapientiae studiosum, cujus est ad quaesita magistri respondere, indicari tradunt.* Man bemerkt aber leicht, dass diess nur gerathen ist, gerade wie die Uebersetzung „Sohn und Enkel", welche sich beim Syrer und Chaldäer findet. Letztere hat Ewald adoptirt, indess ohne sie zu begründen; die künstlich-gezwungene Ableitung vom arab. غر

und die Erklärung von עֹנֶה = Zeuge, gleichbedeutend (?) mit Nachkomme, passt am allerwenigsten zu einer sprichwörtlichen Redensart. Am einfachsten bleibt immer die Erklärung von Gesenius (*thesaur.* II, 1004): *vigilans et respondens, i. e. vivus quisque*, mit Rücksicht auf das arabische Sprichwort: *Neque clamans neque respondens, i. e. nemo vivus*, ohne dass wir aber dabei an die Wachen und ihre Parole (mit ihm) zu denken brauchten. Ich möchte zu dieser Redensart: „jeder Wachende und Antwortgebende" am liebsten עֹבֵר וָשָׁב „jeder Hin- und Wiedergehende", Zach. IX, 8, vergleichen.

v. 13. Die Erwähnung des „Opfernden" gibt dem Propheten Veranlassung, auf eine zweite Versündigung überzugehen, die Verstossung der ersten Gemahlinn. Dadurch geschieht's, dass der Altar mit Thränen und Wehklagen bedeckt wird, wie könnten ihm da Opfer und Gaben wohlgefällig sein? *rursum*, wiederum, zum zweitenmale, was sie zum zweitenmale gethan haben, folgt in *operiebatis*, im Hebräischen durch den Inf. (כַּסּוֹת) ausgedrückt: „das habt ihr zum zweitenmale gethan, zu bedecken (dass ihr bedecket) mit Thränen u. s. w." Schon die erste Versündigung hatte eine solche Folge; die verschmähten Töchter bedeckten mit Thränen den Altar wegen ihrer Zurücksetzung, wie die verstossenen Gemahlinnen. *ita ut non* gut מֵאֵין עוֹד gegeben; wörtlich: „so dass nicht ist ein Schauen und Annehmen." *placabile*, רָצוֹן ein Wohlgefälliges, so dass die Gabe wohlgefällig wird. Hieronymus sagt: *Interpretemur historiam, et quod nobis ab Hebraeis sit traditum, disseramus. Derelictae uxores Israeliticae, et in thoris maritorum alienarum gentium feminas contemplantes ad Dei solius auxilium confugiebant, diebus ac noctibus ante altare Domini provolutae lacrymis atque ejulatibus invidiam faciebant ejus providentiae etc.* Aber Hieronymus bringt Beides, die Heirath einer Ausländerinn und die Verstossung der ersten Gemahlinn, in Verbindung, was der Prophet nicht thut; ihm ist jedes für sich schon eine Entheiligung des Bundes.

v. 14. Die Antwort enthält zugleich den Grund, warum der Herr auf diese Thränen, mit denen der Altar bedeckt wird, schaue, denn er ist Zeuge und muss sich dessen annehmen, gegen den das vor ihm Gelobte gebrochen wird. *testificatus est* = *testis est*, „Gott ist Zeuge zwischen dir und dem Weibe deiner

Jugend", wessen er Zeuge ist, folgt in *et haec particeps tua*, doch schliesst sich der Satz selbst genau an *quam despexisti* an, daher *tu* und *haec* betont sind: „welche du verachtet hast, und ist doch sie deine Genossinn." Zu „Gott ist Zeuge" vergl. 1 Mos. XLIX, 49, 50. „Es schaue der Herr zwischen mir und dir, wenn wir einander aus dem Gesichte sind, ob du kränkest meine Töchter und ob du nimmst Weiber zu meinen Töchtern, da kein Mensch bei uns ist; siehe Gott ist Zeuge zwischen mir und dir." *particeps* חברת *consociata* „deine Verbundene (Angetraute)", *et uxor foederis*, und „dein vermähltes Weib". Weib des Bundes = verbundenes Weib, wie Abd. 7. *viri foederis*. Zu *despexisti* vergl. Vers 10. Die erste Gemahlinn heisst dichterisch: „Weib der Jugend." Is. LIV, 6. Spr. V, 18.

v. 15. Hieronymus gab von diesem dunkeln Verse eine Erklärung, welche an Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig lässt, und daher von allen Erklärern unsers Propheten nach der Vulgata mehr oder weniger wörtlich wiederholt wird. Er bezieht *unus* auf Gott und erklärt *fecit* zunächst von der Erschaffung des Weibes, die einen Antheil seines (Gottes oder des Mannes) Geistes bilde. Gottes Wille bei der Verbindung des Mannes und Weibes sei gewesen: Same Gottes, d. i. Kinder israelitischen Blutes. Bewahret also euren Geist, hüthet euch vor der bösen Lust und verstosset nicht das Weib eurer Jugend. Die Beweisführung des Propheten bezweckt ein Doppeltes: 1. darzuthun, dass die Trennung der Ehe gegen den Willen Gottes sei, denn beide, Mann und Weib, bilden Ein Leben; 2. dass die Ehe nur zwischen Israeliten geschlossen werden soll, denn Gott will eine heilige (reine) Nachkommenschaft. Wir werden in Rücksicht auf den Grundtext nun also übersetzen: „Hat nicht Einer (vergl. oben Vers 10) sie (*uxor foederis*, das unmittelbar vorhergeht) geschaffen und zwar als Rest seines Geistes?" indem die Vorstellung davon ausgeht, als ob Adam nicht den ganzen Geist, das ganze Leben von Gott erhalten habe, was erst durch die Erschaffung der Eva geschah, so dass sie mit ihm Einen Geist, Ein Leben ausmacht. *ejus* (לו) bezieht sich auf Gott (*unus*), nicht auf Adam, was Hieronymus freistellt. Eine solche Vorstellung der engen Zusammengehörigkeit von Mann und Weib liegt ganz

im Sinne des Judenthums und hat in 1 Mos. II, 18—24 seine sichere Begründung, vergl. Haneberg (Gesch. d. Offenbar. S. 512 und die daselbst zitirten rabbinischen Grundsätze und Sprüche. Da gegen diese Uebersetzung sprachlich nichts einzuwenden ist, da der Zusammenhang dafür spricht, und das darin geführte Argument ächt jüdisch (natürlich im guten Sinne des Wortes) ist, da wir auf diesem Wege das zweimal vorkommende *unus* und *spiritus* in derselben Bedeutung beibehalten können, so möchte ich sie den andern Versuchen vorziehen. Wir werden nur darin wieder etwas von Hieronymus (was seine Erklärung betrifft) abweichen, dass wir *custodite ergo spiritum vestrum*, „bewahret euren Geist (euer Leben)", buchstäblich nehmen, nicht von Behüthung der Leidenschaft (*ne abducamini libidine*). *et uxorem noli despicere* steht parallel zu *custodite spir. vestrum.* — Dieser Auffassung kommt Ewald am nächsten; er übersetzt: „Hat nicht Einer sie geschaffen, und gehört ihm nicht der ganze Geist? und was sucht der Eine? Same Gottes! so hüthet euch denn mit eurem Geiste und deinem Jugendweibe sei nicht untreu," — wozu er bemerkt: „Hat denn nicht Einer, einer und derselbe Gott (nach Vers 10 deutlich genug gesprochen, vergl. eben so kurz Job XXXI, 15) sie geschaffen, das Weib so gut wie dich, so dass Mann und Weib vor ihm gleich sind und der Mann nicht willkührlich gegen das Weib verfahren darf? und gehört diesem Einen Gotte nicht der Rest des Geistes, d. i. der ganze Geist (Sef. I, 4), auch nach dem Tode, so dass auch der kleinste Theil desselben sich seiner Rechenschaft und Strafe nicht entziehen kann?" Die Erklärung des שאר רוח (*residuum spiritus*) ist gekünstelt, das einzige Bedenken, welches Umbreit gegen Ewald vorbringt: „Vers 10 scheint allerdings zuerst dieser Erklärung günstig zu sein, und man wähle sie, wenn man sich mit der unsrigen nicht befreunden kann; nur haben wir bei der angenommenen Bedeutung von שאר רוח noch unser Bedenken." Dieses Bedenken fällt bei unserer Erklärung weg. Die meisten übrigen Erklärer beziehen den Vers nach dem Vorgange des Chaldäers auf Abraham. In diesem Sinne übersetzt z. B. Maurer: *Nemo id fecit, cui (in quo) reliquum aliquid intelligentiae: et quid fecit ille unus, quaerens semen dei (promissum a deo)?* i. e. *ecquid enim fecit unus*

ille, ad quem provocatis, Abrahamus, qui, quum Hagarem in thorum admitteret, non quaesivit nisi sobolem a deo ipsi promissam (Gen. XV, 1 seqq.)? Itaque (quum matrimonia inita cum feminis alienigenis exemplo Abrahami tueri non possitis) cavete per vitam vestram (si vitam amatis, quam cara vobis est vita!) neque in uxorem juventutis suae perfide agat aliquis. Aber wer gibt uns das Recht אחד und רוח immer in einem andern Sinne zu erklären? wer sagt, dass wir eine Einrede des Volkes haben, welche Malachias sonst so klar und deutlich heraushebt? wem kann es entgehen, dass *nemo fecit, cui reliquum est intelligentiae* matt, wo nicht trivial wäre? Wie konnte es dem Propheten einfallen zu sagen: „kein vernünftiger Mensch hat so etwas gethan?“ da der Entlassung des Weibes selbst von Moses kein Hinderniss in den Weg gelegt wurde? Er musste einen höhern Standpunkt einnehmen, wenn er dagegen eifern wollte.

v. 16. Hieronymus übersetzt das erste Versglied nach den LXX, dem Chaldäer und überhaupt im Sinne der Rabbinen, die sogar auf diese Stelle das Privilegium gründen, dass nur den Juden, nicht den Heiden die Entlassung der Gemahlinn gestattet sei. *Hieros. Kidduschin f.* 58, 3. *Malach.* II *per totum capitulum Deus vocatur Dominus exercituum, vocatur autem Deus Israelis, quando inquit* כי שנא שלח *si odio habes, dimitte illam, ut innotesceret, Deum nomen suum repudiis non subscripsisse, nisi solum inter Israelitas. Quasi dicat, Israelitis concessi uxorum dimissiones, non concessi gentilibus. Dicit R. Chaia Rabba, nationibus mundi non conceduntur repudia.* Doch abgesehen von dieser seltsamen Argumentation (*Deus exercituum* im Gegensatze zu *Deus Israel*) macht der Zusammenhang gegen die Uebersetzung: „wenn Einer hasst, so schicke (du),“ שלח im Imper., bedenklich; denn wie sollte Gott befehlen, wogegen er sich so eben in den stärksten Ausdrücken erklärt hatte? Man sage nicht, dass es Gott nur gestatte, denn auch diess wäre gegen den Zusammenhang, noch mehr gegen den Sprachgebrauch. Die kurzsichtige, jüdische Voreingenommenheit, welche sich den Satz, dass Gott die Scheidung hasse, mit der mosaischen Licenz nicht vereinigen konnte, führte hier vom rechten Wege ab; wir müssen nach den Forderungen der Grammatik und des Zusammenhanges übersetzen: „denn er (der

Eine, Gott) hasst die Entlassung (*τὸ dimittere*, שלח)." Vergl. Gesen. kl. Grammat. §. 129. Die Entgegnung Rosenmüller's, dass „ich hasse" stehen würde, weil Gott rede, ist ohne Gewicht, da insbesondere die spätern, nachexilischen Propheten ihr *dicit Dominus* vielfach scheinbar ganz ignoriren, weil sie es ausserordentlich häufig setzten, vergl. I, 9 u. s. w. Wenn Gott auch die Entlassung nach dem mosaischen Rechte gestattete, so hasste er sie doch. Gott verlangt das Vollkommnere und Bessere. Der Ausdruck „ich hasse die Scheidung" verhält sich zur gesetzlichen Erlaubniss, wie Matth. V, 34—37 zur Erlaubniss des Eides, wie Matth. VI, 23—34 zur Pflicht der Sorge für sich und die Seinigen. Der hohe, ethische Charakter der Ehe war den Juden wohlbekannt, aber vor den Consequenzen, die darin lagen, verschlossen sie wegen ihrer Herzenshärtigkeit die Ohren, daher ihnen unser prophetischer Spruch so gar nicht behagte. Verwerflich ist die Erklärung Maurers: *Repudium concessum quidem lege fuit, Deut.* 24, 1 *seqq. hic vero, quod non latere debebat interpretes, agitur de iis, qui uxores Israelitici generis extranearum in gratiam mulierum repudiabant.* — Schwierig ist die zweite Hälfte des Verses; Hieronymus macht seinen Missgriff (*cum odio habueris, dimitte*) theilweise wieder dadurch gut, dass er וכסה als Gegensatz auffasst: „aber es deckt u. s. w." Die Redensart „Ungerechtigkeit deckt sein Gewand," erklärt er mit: *corpus quo anima vestitur: ut in quo peccavit, in ipso puniatur.* „Kleid, Gewand" für Leib, gibt einen einfachen Sinn: „Unrecht (Sünde) bedeckt ihn (haftet ihm an)." Die Neuern erklären Kleid bildlich vom „Weibe", das im arabischen Sprachgebrauche „Kleid des Mannes" heisst, vergl. die zweite Sure im Koran: „Die Weiber sind euer Kleid und ihr das ihrige." Gesen., *thesaur.* II, 742. Dieser zweite bildliche Gebrauch von „Kleid" lässt sich im Hebräischen nicht nachweisen, eher der erste, vergl. Job XXX, 18, obgleich die Stelle nicht ganz sicher ist. Wenn unser Ausdruck ein Sprichwort ist, dann möchte ich's der Redensart: „die Sünde mit einem Mantel zudecken," entgegenstellen. Bei eklatanten Sünden, die sich nicht verbergen lassen trotz aller Versuche, hiess es umgekehrt: „die Sünde deckt den Mantel zu," die Sünde überdeckt den Mantel. Besonders gilt das von der *iniquitas*, der Gewalt

(חמס), Unbill, für die man so gerne einen Mantel der Entschuldigung sucht. Hier ist das Unrecht gemeint, welches der Mann dem Weibe anthut, ein Unrecht, das er nicht wegläugnen, nicht beschönigen kann. „Er hasst die Trennung, spricht der Herr, und ein solcher breitet aus das Unrecht über sein Gewand, spricht der Herr.“ Gerade mit der Ehescheidung nahm man es leicht, für sie hatte man gleich einen Mantel der Entschuldigung. In den Augen Gottes ist das nicht der Fall. Diesen Gegensatz zwischen den Ansichten der Menschen und Gottes betreffs der Ehe hob der Prophet recht markirt hervor: „Ihr decket über dieses Unrecht einen Mantel, ich sage euch, es wird euren Mantel überdecken.“ Ewald übersetzt: „Wenn man aus Hass die Ehe trennt, ... bedeckt man mit Grausamkeit sein Gewand,“ und erklärt: „wer aus Hass, aus blosser Leidenschaft das Weib von sich scheide, bedecke sich ganz offen, also sein eigenes Kleid mit Grausamkeit.“ Ihm folgt Meier, Wurzelwörterb. S. 566, und theilweise Umbreit.

v. 17. „Was der Prophet,“ bemerkt Ewald gut, „sonst noch zu sagen und zu rügen hat, knüpft er an den Begriff Jahve's, als des Gerechten und des Richters. Es sind besonders drei Verfehlungen gegen die Wahrheit der göttlichen Gerechtigkeit, welche er dem ganzen Volke vorzuwerfen hat.“ Diese dreifache Rüge dient ihm aber zugleich als Grundlage einer dreifachen messianischen Verheissung. Die erste Versündigung und ihr entsprechend die erste Rüge betrifft die Klage und das Murren des Volkes wider Gott, der mit seinem Gerichte zögere, also sich gleichgiltig zeige gegen Gut und Bös, oder was dasselbe ist, gegen gläubig und ungläubig. Daran knüpft sich die Verkündung des baldigen, messianischen Gerichtes. Diese Verkündigung enthält eine Verheissung, in so ferne das Volk das Gericht Gottes erwartet und in so ferne es das messianische ist, eine Drohung, in so ferne es in ganz anderer Weise auftritt, als die Juden sich vorstellen. Während sie nur an Vertilgung der Heiden und ihre Verherrlichung denken, wird es alle Sünder treffen, seien sie Juden oder Heiden. Aus dem so eben Gesagten sehen wir, dass die Worte: „Jeder, der Böses thut u. s. w.,“ nicht ein Ausdruck des Unglaubens, sondern der Unzufriedenheit und des Murrens wider Gott sind, die Klage selbst

in Form eines Axiomes vorgetragen. Das letzte Versglied: „wo ist der Gott des Gerichtes?" d. i. wo bleibt Gott mit seinem Gerichte (über die Heiden)? bezeichnet hinreichend den ersten Satz als eine Klage, nicht als eine direkt aufgestellte Behauptung. Daher ist die Fassung des Hieronymus zu allgemein: *Reversus populus de Babylone et videns cunctas in circuitu nationes .... abundare divitiis ... omnia quae bona putantur in saeculo possidere, se vero qui habeat notitiam Dei, squalore, inedia, servitute coopertum, scandalizatur et dicit: non est in rebus humanis providentia etc.* Die Juden erwarteten nach ihrer Rückkehr eine gänzliche Umgestaltung aller Dinge; nun sollten die alten messianischen Verheissungen sich erfüllen und der oft versprochene grosse Tag der Vergeltung und Rache für sie kommen: da aber diess nicht geschah, fingen sie zu murren an. — *laborare fecistis*, wörtlich הוֹגִיעַ „müde, krank machen", d. i. belästigen, zur Last fallen und damit beleidigen, so dass es unserm „kränken" gut entspricht. „Jeder Uebelthäter u. s. w." ist nicht zu urgiren, als ob es den andern Satz gleichsam als Ergänzung forderte: „und wer Gutes thut, ist bös in seinen Augen," sondern Malachias drückt sich nur stark, aber im Sinne des Volkes aus, das Uebelthäter mit Ungläubiger identificirt; dem Juden sind die Heiden die „Uebelthäter" schlechthin. Das klagende, missvergnügte Volk rief aus: Heide und Jude sind ihm gleich, oder wenn dem nicht so ist, wo ist der Gott des Gerichtes? „Gott des Gerichtes," d. i. der Gott, welcher Gericht zu halten so oft und feierlich versprochen hatte; es ist mehr, als „gerechter Gott", und direkte mit Rücksicht auf die messianischen Verheissungen gebraucht.

Cap. III.

v. 1. *Jam sequitur responsum divinum*, Jahn. Die Juden verlangen nach Gott dem Richter; seine Ankunft allein kann ihre Bedenken gegen die göttliche Gerechtigkeit und die Treue in seinen Verheissungen heben. Was sie erwarten und fordern, siehe das geschieht: „Ich schicke meinen Bothen und er bereitet meinen Weg, und ich, den ihr verlanget, komme." Die Verwandtschaft unsers Verses mit Is. XL, 1—5 liegt auf der Hand. Gerade diese Verheissung hatte das Volk zu seinen

Klagen und Zweifeln veranlasst. Es war zurückgekehrt, aber von all' dem, was die Propheten, insbesondere Isaias verheissen hatten, wollte nichts in Erfüllung gehen. Wo bleibt denn, sprach das Volk unwillig und wie ironisch, „jener Wegbereiter"? wann wird die Herrlichkeit des Herrn offenbar, dass sie alles Fleisch schaue, und wir getröstet seien? Siehe, entgegnet der Herr, nichts von all' dem bleibt aus; ich schicke meinen Bothen, und er wird meinen Weg bereiten, d. h. dass er meinen Weg bereite. Wenn aber der Weg noch nicht bereit liegt, so zeigt diess, dass Israel auf die Ankunft des Herrn noch nicht vorbereitet ist. Israel meinte in pharisäischer Verblendung, die Schuld der Verzögerung des messianischen Gerichtes liege an Gott; der Prophet lehrt, dass sie am Volke liege, das nicht bereitet ist. Mit Israel muss und wird eine Umwandlung durch seinen Bothen vorgehen, dann wird der Herr, den sie erwarten, und die messianische Zukunft, die sie ungestüm hervorfordern, kommen. Israel hatte die Verheissung Is. XL, 3 fleischlich gedeutet; Malachias zeigt, dass sie geistig zu deuten sei, weiter unten IV, 5, 6 weiset er deutlich auf die Hügel und Thäler, welche entfernt werden müssen, bis dass der Herr kommt. *et statim veniet* gehört zu *praeparabit*, so wie das geschehen ist, kommt der Herr. Das Volk verlangt, dass der Herr sogleich komme. Darauf antwortet der Prophet indirekt, er wird sogleich kommen, wenn Israel vorbereitet ist. Aber legte es nicht selbst bisher nur Hindernisse seinem Kommen in den Weg? Sie lassen sich nicht warnen und belehren; sie nehmen keine Zurechtweisung an; sie hören auf den Bothen nicht, der die Wege bereiten will. Die Zubereitung Israels ist nemlich eine doppelte, eine mittelbare und unmittelbare. Die erste ist schon eingetreten und wird fortgesetzt durch das prophetische Amt überhaupt, die zweite wird eintreten und sich vollenden in Elias. Das Eine schliesst das Andere nicht aus. Die Aufgabe des Prophetenthumes ist, auf den Messias vorzubereiten. Ob diese Thätigkeit noch lange währen werde oder nicht, liegt nach unserm Propheten beim Volke. Es ist daher nicht richtig, wenn Bade und selbst Umbreit unsern Vers ausschliesslich auf Johannes oder was damit zusammenfällt, Elias beziehen. „Der Herr" (הָאָדוֹן) ist der „Gott des

Gerichtes", das lehrt der doppelte Beisatz: „den ihr suchet (den ihr fordert)" und „zu seinem Tempel", denn dieser ist der Thron Gottes, keines Menschen. Der „Bundesbothe" ist der Messias. Dass *angel. test.* nicht identisch ist mit *angelus meus*, zeigt der Zusammenhang deutlich genug, dieser geht dem Herrn voran, jener kommt mit dem Herrn, oder vielmehr der Herr in ihm und durch ihn. Die Ankunft des Messias war dem Volke durchaus gleichbedeutend mit der Ankunft des Herrn; wenn es nach dem Gotte des Gerichtes fragte, so fragte es eben nach dem messianischen Gerichte. Der Zusatz *et angelus testamenti* enthält somit nur die nähere Bestimmung über die Ankunft des Herrn: „Kommen wird der Herr, ich will sagen der Bundesbothe." Darum heisst es auch bei Letzterm: den ihr wollet (nach dem ihr verlanget als etwas, das euch gebührt). Wenn sie nach Gott verlangten, so verlangten sie eigentlich nach dem Bundesbothen, wie Malachias den Messias nennt. Dass dieser Name vollständig auf den Messias passe, unterliegt keinem Zweifel. Wegen seines Bundes, den Gott neu und auf ewig mit seinem Volke schliessen will und wird (vergl. Os. II, 20—24), schickt er eben den Messias. Hengstenberg und Bade identificiren die Ausdrücke *angelus testamenti* und *angelus Domini*, was nicht richtig ist. In dieser spätern Zeit wurde von *ang. Dom.* ein weiter Gebrauch gemacht, aber den Messias bezeichnet er nirgends. Malachias nennt oben II, 7 den Priester einen „Engel des Herrn", Zach. I, 12 steht dasselbe Wort vom Schutzengel Juda's.

v. 2. Wenn Israel bereitet sein wird, wenn die Tage der Vorbereitung voll sind, dann kommt der Herr; aber das hindert nicht, dass seine Ankunft nicht doch Allen schrecklich sein werde, denn er kommt als strenger Richter, jegliches Unreine auszuscheiden; wo es noch Flecken und Schlacken gibt, wird er sie entfernen, damit sein Volk ganz rein und heilig sei? Wer wird da nicht zittern? wer weiss sich rein und schuldlos? wer ist gerüstet und gestärkt auf diesen Tag? Malachias kommt hier einer falschen Folgerung, die aus seinen Worten gezogen werden könnte, zuvor; nemlich: Wenn der Bothe Gottes Israel zuvor vorbereitet, dann kann für uns der Tag des Herrn nur glorreich und herrlich sein. Das weiset er als eine falsche

Zuversicht zurück; denn Keiner weiss, ob er bereitet ist, der Herr aber wird alles Böse ausscheiden. Alle Propheten nennen den Tag des Herrn schrecklich (Jo. II, 11. Soph. I, 15 und die daselbst zitirten Stellen), aber die Juden bezogen diese Drohungen immer auf die Heiden allein, wogegen sich unser Prophet entschieden ausspricht. — *quis poterit cogitare* von Hieronymus erklärt: *si cogitare prae potentia majestatis ejus nemo potest, ferre quis poterit?* Er nahm כלכל (כול eigentlich messen, fassen) vom geistigen Fassen: „wer erfasst den Tag?" wer kann sich alle seine Schrecken nur denken? „Und wer wird stehen (zum Zeichen der Zuversicht und des Muthes), da er ihn sieht?" *stabit ad videndum*, nicht = *ut videat*, was einen schiefen Begriff hineinlegte, sondern *cum videt*, „wenn er sieht." Alle, die den Tag des Herrn sehen, zittern und beben und stehen nicht. *ipse* ist der Messias, auf ihn (*angelus test.*) weiset nachdrücklich das zweite „siehe". Er kommt, wie ihr es verlanget, als Richter („wo ist der Gott des Gerichtes?"), nur dass er keinen Unterschied zwischen euch und den Heiden macht, sondern Alles durch den Schmelzofen seines Gerichtes führt. Zu *herba full.* bemerkt Hieronymus: *quae hebraice Borith appellatur et LXX πόαν, i. e. herbam fullonum vocant;* an der zweiten Stelle (Jer. II, 22) sagt er: *Herba fullonum, quae in humectis Palaestinae nascitur et ad lavandas sordes eandem vim habet, quam nitrum.* Wir kennen die Pflanze nicht mehr genau, vergl. Rosenmüller, Alterthumsk. IV, 112. Auch Jahn bemerkt: *Dolendum, sanctum Patrem non pluribus exposuisse, quae et qualis sit illa herba, et qualis ejus usus.* Metonymisch heisst der Messias selbst ein Reinigungsfeuer und eine scharfe Lauge, indem sein Gericht unter dem doppelten Bilde des Schmelzens und Waschens dargestellt wird.

v. 3. Die Thätigkeit des Messias in seinem Gerichte ist eine doppelte: er nimmt das Böse hinweg, und scheidet den Bösen aus; der Bussfertige wird gereinigt, der Unbussfertige verstossen, so dass kein Böser, und am Gerechten keine Makel zurückbleibt. „Und er wird sitzen," weil der Richter zu Gericht sitzt; statt nun fortzufahren „zu richten", kehrt Malachias zum nachdrücklicheren bildlichen Ausdrucke zurück: „schmelzend und läuternd Silber" — das noch mit Schlacken versetzt

ist. Dieses noch unreine Silber ist das gegenwärtige Israel — wehe den Schlacken! Die Reinigung führt er an einem Beispiele, dem Stamme Levi aus: also wird er auch den andern Stämmen thun. Bei der Ausscheidung konnte er als Beispiel nur einzelne Sünder hervorheben, nicht mehr einen Stamm; denn die Ausscheidung trifft den Einzelnen, die Läuterung das Ganze. Der Prophet nennt den Stamm Levi, weil er vor allem „heilig und rein" sein sollte. — Die einzelnen Ausdrücke machen keine Schwierigkeit. *colare*, eigentlich durchseihen, dann im weitern Sinne reinigen, läutern, genau wie זקק sick-ern; *in justitia* bezieht sich auf *offerentes*, nicht auf *sacrificia*, in diesem Falle hiess es *sacrif. justitiae* (מנחת צ׳); „im Stande der Gerechtigkeit", angethan mit dem Rocke der Gerechtigkeit werden sie Opfer und Gaben darbringen. *Domino* gehört zu *erunt*, „sie werden des Herrn sein," dann folgt die nähere Bestimmung: „Darbringer von Opfern in Gerechtigkeit."

v. 4. Der Nom. *sicut dies* statt *sicut diebus saeculi* ist dem Hebräischen genau nachgebildet: „wie es war die Tage der Vorzeit" = wie in den Tagen der Vorzeit. *saeculum* erklärt sich aus *anni antiqui*, Hieronymus: *ut quomodo in principio placuerunt, sic post peccatum et poenitentiam placere incipiant, quum omni fuerint peccatorum sorde purgati.* Von diesen alten guten Zeiten hatte Malachias so eben II, 6 gesprochen.

v. 5. Der zweite Akt im göttlichen Gerichte (vergl. Vers 3). „Ich werde zu euch kommen," nimmt den ersten Gedanken wieder auf. Ihr verlangt nach mir, ich werde kommen! Ihr wollt ein Gericht, es wird kommen. Die Thätigkeit des Messias wird auf Gott selbst übergetragen, weil er in seinem Namen, an seiner Statt Gericht hält. „Ein schneller Zeuge," Ewald gut: ein fertiger Zeuge; er wird mit seinem Zeugnisse bald zu Ende sein. Zu jedem Gerichte gehören Zeugen und Zeugenaussagen; mit diesen wird es hier schnell gehen, weil die Schuld auf der Hand liegt. ממהר *festinans* = *promptus*, weniger *verti fortasse etiam posset bene gnarus*. Jahn. Dem *calumniantur* fügt Hieronymus erklärend bei: *et nolunt reddere pro operis labore, quod debent. calumniari*, ränkevoll verfahren gegen eine Sache wie gegen eine Person; zur Uebersetzung עשק vergl. Mich. II, 2. Os. V, 11. *opprimere*, unterdrücken, הטה beugen

(Am. V, 12), sich überhaupt Gewaltthätigkeiten erlauben. Fremdling, גר, Jeder, der unter dem Volke wohnt, ohne zu Israel zu gehören. „Sie fürchten mich nicht" als den Rächer der Unterdrückten, der Wittwen und Waisen. Vergl. 5 Mos. XXIV, 14—22: „Du sollst nicht den Lohn vorenthalten einem Miethling u. s. w." Ebend. v. 17: „Du sollst nicht beugen das Recht eines Fremdlings, einer Waise, und nicht pfänden das Kleid einer Wittwe u. s. w."

v. 6. *Non estis consumpti*, לא כליתם macht Schwierigkeit; von seiner Erklärung hängt es auch ab, ob der Vers noch zur vorigen oder zur folgenden Strophe gezogen werde. כלה heisst „ganz, zu Ende, aus sein;" in dieser allgemeinsten Bedeutung möchte ich es hier anwenden: „denn ich bin der Herr und ändere mich nicht, und ihr, Söhne Jakobs — ihr seid (noch) nicht am Ende," mit einer tiefen Ironie; denn sie redeten so. Die Juden meinten, „am Ende zu sein." Wenn sich Gott um sie nicht kümmert, wenn ihm gut und bös, gläubig und ungläubig, wie sie klagen und murren, gleich ist, wenn kein Gericht kommt, dann ist's wirklich mit Juda aus, dann mögen sie sagen, wie sie sagen: Wir sind am Ende! Doch ist dem nicht so, und Israel ist noch nicht am Ende, es ist, wie wir eine ähnliche Redensart haben, „am Anfang vom Ende." Der Verblendete hält für das Ende, was der Erleuchtete für den Anfang vom Ende erkennt. Derselbe Fall ist für Juda eingetreten. „Nicht am Ende sein" ist doppelsinnig; es kann eine Drohung und eine Verheissung aussprechen; Beides liegt auch im hier gebrauchten Ausspruche, denn diese, wie jede Verkündung des messianischen Gerichtes, das nicht ausbleibt, weil sich Gott nicht ändert, ist eine Drohung für die Bösen, eine Verheissung für die Guten. Hengstenberg nimmt es nur im guten Sinne nach Jahn: *Ego sum Jehova, qui non mutor, memor sum promissionum mearum, et vos illis supliciis non prorsus delebo.* Umbreit, Hitzig und Maurer erklären כליתם vom bisherigen Bestande Juda's: *meae constantiae insigne documentum in eo habetis, quod adhuc stat respublica vestra;* aber was soll da die scharfe Gegenüberstellung von *ego* und *vos?* Ewald: „Denn ich Jahve wechsle nicht: ihr aber Söhne Jakobs — habt ihr nicht abgenommen?" Arnheim: „Denn ich . . . bin nicht

umgewandelt . . . ihr aber habt nicht aufgehört;“ beide Gelearte geben כלה eine Bedeutung, die es nicht hat.

v. 7. Nun folgt die zweite Rüge (vergl. II, 17): die Unredlichkeit (Untreue) gegen den Tempel. Die daran geknüpfte Aufforderung sammt der Verheissung ergibt sich von selbst. — *revertimini*, vergl. Zach. I, 3.

v. 8. Die Antwort folgt in Form einer Frage, welche sich die Angeredeten leicht in die direkte Rede übertragen konnten, und dass sie es thaten, zeigt ihre fragende Entgegnung. Beide Fragen gehören aber nur der Form an. — *si* in einem Fragesatze Am. III, 6. Zu *affiget* im Hebräischen קבע sagt Hieronymus: *Hoc quod diximus Hajecba lingua Syrorum et Chaldaeorum interpretatur, si affiget: unde et nos ante annos plurimos ita vertimus, magis ad mysterium Dominicae passionis, in qua homines crucifixerunt Deum; quam ad decimas ac primitias, quibus visitatur in carcere, et aegrotus suscipitur, et esuriens sitiensque cibum accipit atque potatur, scripta referentes. Quaerat prudens lector, quomodo nostra interpretatio cum his congruat, quae sequuntur: in decimis et primitiis, et videat an possumus haec dicere: Ut me affigeretis cruci; ut scelerutas manus injiceretis Deo vestro, multarum ante rerum meditatione fecistis, subtrahendo decimas et primitias, non dico Sacerdotibus meis et Levitis, sed mihi, qui eas per Moysen jussi dare.* Schon zuvor bemerkt er: *Verbum Hebraicum quod scribitur Hajecba LXX interpretati sunt, si supplantat: pro quo Aquila, et Symmachus, et Theodotio posuerunt, si fraudat.* Zum Schlusse sagt er noch: *Hoc de verbo uno a nobis dictum est, lectoris arbitrio intelligentiae judicium relinquentibus.* Das Verb. קבע kommt nur noch Spr. XXII, 23 vor, wo es Hieronymus gleichfalls mit *configere* gibt. Dass קבע im Chaldäischen und Syrischen wie er sagt „bohren, anbohren“ heisst, ist sicher, und dass die *nomm.* קובע *galea* und קבעת *calix* auf etwas „Hohles, Durchbohrtes“ hinweisen, gleichfalls. Da Hieronymus die Uebersetzung *fraudare* sprachlich nicht begründen konnte, so ist es nur eine lobenswerthe Treue, dass er *affigere* beibehielt, sowenig er auch damit anzufangen wusste. In Wahrheit wissen die Neuern nicht viel mehr, als dass *affigere* nicht passe, was Hieronymus selbst fühlte. Die meisten folgen

allerdings den Alten und übersetzen „betrügen“, aber wie unsicher und pur gerathen diess ist, sieht man hinreichend aus Gesen., *thesaur.* III, 1190 קבע *abscondere (?) unde translate decipit, defraudavit.* Maurer (zu Spr. XXII, 23): קבץ *primum significat incurvatum . . . esse, deinde active incurvare, invergere . . . demutilare, praecidere, diripere, privare;* er corrigirt daselbst seine frühere Uebersetzung *fraudare;* auch Ewald hat: „berauben,“ aber von einer anderen Ableitung קבע = קבץ, vergl. dazu Meier, Wurzelwörterb. S. 31—33. Wiederum anders Fürst, *Concord.* 969. Eine vollkommene Rathlosigkeit zeigt auch Hitzig, er verweist auf die Wörterbücher (welche?), fügt aber doch bei: „Wahrscheinlich ist es eine Umgestaltung aus עקב, an welches die LXX denken.“ Also wir rathen insgesammt in der Uebersetzung von קבע. Ich möchte mit Hieronymus nach der chaldäischen und syrischen Bedeutung das Verb. auch im Hebräischen nehmen, aber im bildlichen Sinne, der freilich hart zu bestimmen ist; der Chaldäer hat's mit רגז *ad iracundiam provocare* (bohren = stacheln?) gegeben; vielleicht hat es die Bedeutung unsers „hinhalten“, gleichsam anheften, was קבע oft heisst (Buxt. *Lex. s. v.*). *primitiae* im Hebräischen תרומה „Hebe“, d. i. jede Gabe, welche entweder nach dem Gesetze dem Priester gehörte, oder ihm freiwillig gegeben wurde; im weitern Sinne gehören die „Erstlinge“ mit zur Hebe, im engern werden sie davon unterschieden, da sie (die Erstlinge) eine besondere Abgabe waren, daher Ezech. XX, 40 „Hebe und Erstlinge“, unser Vers „Zehent und Hebe“ verbindet; vergl. Saalschütz, mos. Recht I, S. 346 flgde. Winer, Realwörterb. I, 552.

v. 9. Der Zorn Gottes ist sichtbar, und sie — sie halten ihn hin. Zu *penuria* vergl. II, 2, wörtlich: „mit Fluch seid ihr verflucht;“ worin diese Verwünschung bestand, zeigt Vers 10. Da das Land bereits alle Spuren des göttlichen Zornes an sich trägt, so ist die Vorenthaltung der ihm gebührenden Gaben eine um so grössere Sünde. Ist das der Weg, seinen Zorn zu wenden?

v. 10. Damit Israel gleichsam mit Händen sein grundverkehrtes Betragen greife, fordert es der Prophet zu einem Versuche auf: „Thut einmal das Eure, und sehet, ob der Herr nicht

mehr thun wird, als ihr zu hoffen wagt?“ *horreum*, Scheune ist das „Schatzhaus“, wohin die „Hebe und Zehenten u. s. w.“ gebracht wurden, vergl. Neh. XIII, 4, 5, 7—13. Diese Gemächer gehörten zu dem Anbaue, der den Tempel von drei Seiten umgab. *probare*, prüfen, untersuchen, בחן, versuchen im guten Sinne (auch נסה), einen Versuch machen. *cataractae*, Schleussen, 1 Mos. VII, 11. ארבה das Vergitterte, Verschlossene, ebenso *cataracta*, Fallgatter, das man aufzieht und herablässt, bei Flüssen: Schleusse. *benedictio*, d. i. Regen, für den geradezu „Segen“ steht. *usque ad abundantiam* frei aber gut עד־בלי־די übersetzt, genau: „bis zum Nicht-Bedarf,“ zur Ueber-Genüge, indem בלי nicht bloss negirt, sondern auch die Ueberschreitung anzeigt, Is. V, 14, vergl. die Lexx.; ebenso Hitzig, Maurer u. s. w.; besser als Ewald: „bis es nicht mehr hinreicht, d. i. bis kein Raum mehr ist für den Segen mit Berufung auf Zach. X, 10.

v. 11. Auch die andern Gefahren und Unglücksfälle wird Gott abwenden. *increpare*, schelten, bedräuen, גער II, 3. Der „Fresser“ ist zunächst die Heuschrecke, vergl. Joel I, 4, dann jedes schädliche Insekt. *sterilis*, שכל von Hieronymus im Kal gelesen, „beraubt (*sc.* der Kinder) sein,“ Piel: *abortum facere; „nec non vitis abortare dicitur, ubi infecunda est et exspectatum fructum non fert Mal.* III, 11. *Sic de arborum abortu loquitur Plinius hist. nat.* XII, 2, 6. Gesen., *thesaur.* III, 1405.

v. 12. Alsdann wird nichts mehr die messianischen Segnungen aufhalten. Nur sie, die Juden selbst, stehen ihnen im Wege. *beatos dicent*, vergl. Zach. VIII, 13. *eritis terra* — die Bewohner mit dem Lande identificirt wie oben I, 4 *vocabuntur termini impietatis*. „Land der Lust,“ Zach. VII, 14.

v. 13. Die dritte Rüge kehrt nur scheinbar auf die erste zurück, sie hat eine andere Voraussetzung; wir dürfen daher beide nicht mit einander vermengen, wie gewöhnlich geschieht; beide Klagen kommen aus ganz verschiedenen Gemüthsstimmungen. Die nächste, formelle Veranlassung, dass Malachias diese (eben folgende) Klage hier vorbringt, both das unmittelbar Vorhergehende selbst. Er hatte sein Volk zur Treue gegen Gott aufgefordert; dagegen folgt nun die (von ihm gerügte) Einwendung: „Was half uns die Treue? Haben wir

nicht seine Gebothe gehalten? haben wir nicht gefastet und uns abgehärmt und was war der Erfolg?“ Da sich die Lage der Heimgekehrten lange nicht bessern wollte, da auch ihr guter Wille wenig ausrichtete, wurden sie muthlos und verzagt, und sie fingen an, in Klagen auszubrechen, wie sie unser Prophet, wenn auch in starken Ausdrücken, aufführt. Wir müssen vor Allem bei den Klagen auf den Beweggrund derselben sehen. Wenn der Leichtfertige, der Ungläubige sagt: „Jeder Uebelthäter ist gut vor Gott (II, 17),“ und wenn der Gute, Fromme, der sich abgemüht hat, ausruft: „Eitel ist, der Gott dient!“ so besteht zwischen beiden Klagen ein grosser Unterschied. Und das ist hier der Fall; die, welche Malachias jetzt mit ihrer Klage vorbringt, konnten sagen: „Wir haben seine Gesetze beobachtet,“ die Andern nicht; sie hatten im Gegentheile nur eine sophistische Ausrede für ihre faktische Untreue gesucht. — *invaluerunt super me* wörtlich nach dem Hebräischen: „stark, muthig, schwer sein;“ schwer sind eure Worte über mir, d. h. wider mich, hart, stark sind eure Klagen; bezeichnend gebraucht Malachias חזק, nicht um die Bosheit der Worte hervorzuheben, wie Hengstenberg meint, sondern wegen ihrer scheinbaren Richtigkeit; gewappnet, stark, wie unüberwindlich stellen sich diese Worte Gott entgegen. על bei חזק steht in derselben Bedeutung, wie bei דבר, wo es Hieronymus mit *contra* gibt.

v. 14. *Vanus est qui*, im Hebräischen kürzer: „eitel ist das Dienen,“ eitel (fruchtlos, vergeblich) ist's, Gott zu dienen. *ambulare tristes*, in Trauer und Busse wandeln, wie sie in der That wandelten. Sie übten (vergl. Zach. VII, 19) viele Busswerke, lebten unter steten Bezeugungen der Trauer, um Gottes Gnade zu gewinnen, aber war nicht Alles vergeblich? *tristes*, קדרנית *atrate*, nach der Form אחרנית, „*a* קדר *niger*, *atratus*, *obscurus fuit*, *unde ad luctum*, *in quo nigris vestiebantur transfertur*,“ Jahn. *coram* מפני, d. i. vor und wegen *(propter)*. Falsch Hengstenberg, nachdem er vorausgeschickt, dass dieselben Klagen auch aus dem Munde der wahrhaft Gläubigen vernommen würden: „Das Sündliche liegt hier in dem Wahne, dass ihr bloss äusserlicher Gottesdienst, der noch dazu nach den vorhergehenden Rügen auch als solcher schlecht genug war, ein

wahrer Gottesdienst, ihr Fasten .... eine leere Form, ein wahres Fasten sei.“ Malachias deutet einen solchen Unterschied mit keiner Sylbe an.

v. 15. Wir haben ganz dieselbe Sprache wie Psalm LXXIII, wo der Sänger die Thatsachen darlegt, die ihn fast in seinem Glauben wankend gemacht hätten. Nur folgt dort auch zugleich der Sieg über den Zweifel, während sich der Prophet nach seinem Thema auf die Klage allein beschränken muss. Die Gemüthsstimmung (im Augenblicke des Kampfes) war dieselbe. Wie aber der Sänger sich durchkämpfte, so sollen auch die, welche unser Prophet anredet, zum Siege geführt werden. Seine Worte sollen sie aufrichten, und ihnen das Thörichte ihrer Klage und Unzufriedenheit an dem, was Gott für sie thue, zeigen. Auf dem nemlichen Wege kam auch der Sänger zur Einsicht. *nunc ergo* ist die einfache Folgerung aus dem Vordersatze, wie ihn Vers 14 enthält. *arrogans* זד, „übermüthig, frech, frevelhaft“ bildet einen bezeichnenden Gegensatz zum folgenden „Fürchter des Herrn“; wie dieses im weitern, aber guten, nicht missbräuchlichen Sinne die Juden (Gläubigen) überhaupt sind, so jenes die Heiden (Ungläubigen): „Glücklich Jene, die nichts von Gott wissen und ganz nach ihrem Gelüsten leben.“ *siquidem*, unser veraltetes: sintemal, Hieronymus hat die beiden mit גם eingeleiteten Sätze als Begründung vom ersten Versglied betrachtet, nur dass er das zweite גם einfach mit *et* gibt, um nicht schleppend zu werden. Vergl. zu גם Ewald §. 339. *b*; es entspricht unserm betonten schon, und leitet dem Sinne, wenn auch nicht der Wortbedeutung nach die Begründung ein: „schon werden erbaut u. s. w.“ Erbaut werden — vom Hause hergenommen, Gedeihen und beständiges Glück haben. „Gott versuchen“ nach der Anschauung des Gläubigen, d. i. Alles wagen, sich über Alles hinwegsetzen; und sieh', es gelingt ihnen; sie werden „gerettet“, was einen sehr anschaulichen Gegensatz zu „versuchen“ bildet, dem immer etwas Gefährliches und Halsbrecherisches zu Grunde liegt.

v. 16. Nun folgt die Antwort auf diese Klage, die in Form einer Vision dem Propheten mitgetheilt und ebenso vom Propheten vorgetragen wird. Als die Frommen so redeten, da hörte es der Herr und liess zum Zeugnisse, dass ihre Klage und

damit auch ihre Bitte (weil die Klage im Munde des Frommen immer zugleich und wesentlich eine Bitte ist) nicht vergessen werde und unerhört bleibe, ihre Namen in sein Gedenkbuch, gleichsam in sein Tagebuch schreiben. Zu diesem Unterpfande kommt dann noch seine mündliche, tröstende Verheissung, Vers 17 und 18. Das ist Sinn und Bedeutung unsers Verses, für dessen Verständniss wir durch das Vorhergehende vorbereitet wurden. Der Grund der so vielfach falschen Auffassung dieses Verses, welcher auch Hieronymus nicht entging und woher sich sein *tunc* datirt, lag darin, dass man die obigen Klagen den Schlechten, den Ungläubigen beilegte, und somit die „Fürchter des Herrn“ nothwendig in Gegensatz zu ihnen brachte, was nicht der Fall ist. Ich sehe gar nicht ein, warum nicht auch die Gottesfürchtigen eine solche Sprache der Verzagung führen könnten, da sie es thatsächlich in allen Jahrhunderten thaten. Unser Gott ist ein liebevoller Vater, der unsere Schwäche kennt und Nachsicht mit ihr hat. Eine steife Resignation, die Gott in Tagen der Leiden kein zärtlich zudringliches: Warum? zuruft, war nie ein Zeichen von Liebe, am wenigsten im Alten Bunde, wo der Gläubige zunächst an diese Welt gewiesen ist. Die Sache also kann keine Schwierigkeit machen; es handelt sich hier nur um die sprachliche Rechtfertigung, die sich einzig auf אָז beschränkt. אָז ist einfache Zeitpartikel, und entspricht nicht unserm „damals (*tunc*)“, das nur von der Vergangenheit steht, sondern unserm allgemeinen „zur Zeit“, indem es von der Gegenwart wie Vergangenheit gebraucht wird. Dass der Prophet aber von einem bestehenden Verhältnisse, nicht von Vergangenem rede, wird von allen Erklärern zugegeben. Darnach steht der Uebersetzung: „zur Zeit sprechen die Gottesfürchtigen“ nichts im Wege; das Folgende ergibt sich nun von selbst: „und der Herr hört es und achtet darauf.“ Oder wenn wir's im Perf. nehmen, was aber am Sinne nichts ändert: „Zur Zeit haben gesprochen ... und der Herr hat gehört,“ verbunden: „da (zur Zeit), wie sie redeten, hörte der Herr.“ Da dem Hebräer der Periodenbau fehlt, da er keine *σύνταξις*, sondern nur ein *παράταξις* in seinem Satzbaue hat, so bleibt ihm nur die schlichte Coordination der einzelnen Satztheile, vergl. Is. XII, 1: „Ich preise dich, Herr, dass du gezürnt hast auf mich, (dass) sich wendete

dein Zorn und du mich tröstetest," d. i. dass, da du zürntest, dein Zorn sich wendete u. s. w. **Malachias** stellt אָז voran, weil darauf der Nachdruck liegt: „Da sprachen sie und da merkte der Herr." In dieser Weise übersetzten schon die LXX und der **Syrer**, sie nahmen aber אָז = וַאת, d. i. sie lasen wohl זא (= וַאת), daher ihr *ταῦτα* und ܗܟܢ „so sprachen". Unter den Neuern **Hitzig** und **Maurer**. Zur gewöhnlichen Uebersetzung „da redeten die Gottesfürchtigen u. s. w." bemerkt **Hengstenberg**: „Den gottanklagenden Gesprächen der sich fromm dünkenden gottlosen Masse werden hier die gottrechtfertigenden des wahren frommen Häufleins entgegengestellt. Das אָז, da, zeigt, dass die letztern durch die erstern veranlasst und ihnen entgegengesetzt sind. Damit ist der Inhalt ihrer Gespräche hinlänglich bezeichnet, und es bedurfte um so weniger einer wörtlichen Anführung ihrer Theodicee, da sie im Wesentlichen identisch sein musste mit der vom Propheten selbst gegebenen." Eben so **Umbreit**, nur unklarer, und die Masse der Erklärer. Aber die ganze Argumentation beruht auf Missverständniss der Verse 13—15; dass sich die Frommen unter sich gegen die Blasphemien der Ungläubigen aussprechen, ist pur in den Text hineingetragen, und jedenfalls matt. Nicht unter sich sollen sie reden, sondern vor den Bösen und vor Gott! Welch' ein Gegensatz! Die Ungläubigen sprächen laut ihre Lästerungen aus und die Gottesfürchtigen redeten (recht feige) unter sich, Einer zum Andern. Das Folgende: „und Gott hörte u. s. w." bliebe dabei ganz unmotivirt, indem es sich von selbst versteht; die Gläubigen betheuern ja sich gegenseitig selbst, dass sie Gott höre entgegen den Ungläubigen, die diess läugnen. — *scriptus est*, „geschrieben wurde," Gott lässt schreiben wie ein irdischer König durch seinen Kanzler. „Gedenkbuch" gleich denen der Könige, vergl. **Esth.** VI, 6. **Dan.** VII, 10. In dieses sein Tagebuch lässt Gott ihre Namen eintragen. Sie hatten gezagt, gefürchtet, dass der Herr ihrer vergessen habe, wie eindringlich werden sie vom Gegentheile belehrt! *coram eo*, „vor seinen Augen," da er es sah, so dass Keiner vergessen werden konnte. *timentibus*, *dat. comm.*; *cogitare*, חשב d. i. werth halten, werth schätzen, gegenüber dem *arrogantes*.

v. 17. Wir kennen den Zusammenhang. Was in einem Symbole dargestellt worden, betheuert Gott noch mit ausdrücklichen Worten. „Sie werden mir sein zum Eigenthume," vergl. 2 Mos. XIX, 5: „Und jetzt, wenn ihr hören werdet auf meine Stimme und bewahren meinen Bund, so werdet ihr mir ein Eigenthum (סגלה) aus allen Völkern," ebenso 5 Mos. VII, 6. Eigenthum hat hier den Nebenbegriff des theuer und kostbar sein, darauf man besonders Acht hat. Daran hatten die Gläubigen verzweifelt: „Wir sind ihm," war ihre Klage, „trotz unserer Bemühungen kein Eigenthum mehr!" Zur Widerlegung dieser Zweifel hatte Gott ihre Namen in sein Gedenkbuch eingeschrieben und feierlich betheuert: ich werde zeigen, dass sie mein Eigenthum sind am Tage, „da ich handle *(qua ego facio)*, thue." Der Tag seines Gerichtes ist ein Tag des göttlichen Handelns *κατεξ.;* im Hebräischen: *quem ego facturus sum* nach der gewöhnlichen prophetischen Benennung: „Tag des Herrn." *et parcam* schliesst sich genau an *peculium* an, denn dadurch eben zeigt er, dass Israel (die gläubige Gemeinde) sein Eigenthum ist, indem er's an jenem Tage schont, d. i. aus dessen Schrecken errettet. *servienti* ein *epith. ornans* zu *filio*, ein Kind, das willig und folgsam ist, eines ungehorsamen könnte kein Vater schonen.

v. 18. „Und ihr werdet wieder sehen," wie sie in Aegypten sahen (vergl. 2 Mos. XI, 6, 7) bei der Tödtung der Erstgeburt des ganzen Landes. Auf eine wunderbare Rettung deutet schon *parcere* (Vers 17) hin. Auch hier wird wie durchgehends die messianische Errettung jener ersten aus Aegypten an die Seite gestellt. Wie der Herr damals seines Volkes nicht vergessen hatte, so auch jetzt nicht. Wie damals die Stunde der Schonung und Hilfe nicht ausblieb, so wird auch jetzt geschehen.

Cap. IV.

v. 1. Die Beschreibung der Ausscheidung selbst; sie erfolgt in ähnlichen Bildern wie oben III, 1 und bei allen Propheten, wo sie von dem letztendlichen Gerichte Gottes sprechen. Oben nannte sich Gott den Schmelzer, hier nennt er seinen Tag den Feuerherd, geht aber vom Bilde des Läuterns der Metalle auf jenes der Verbrennung der Spreu und Stoppeln über. Was beim

edlen Metalle die Schlacken, das sind beim Waizen die Spreu und Stoppeln. „Angezündet (brennend) wie ein Ofen," Feuerherd. Der Tag des Herrn wird entsprechend mit einem Feuerherde verglichen, weil er nicht selbst brennt, sondern voll des Feuers ist, wie ein Herd, vergl. Os. VII, 4. Soph. I, 15—18. Die „Spreu" mit einem doppelten Vergleichungsgliede, einmal weil sie wirklich in das Feuer geworfen wird, dann weil sie ausserordentlich schnell (ohne Widerstandskraft gegen die Flamme) und ganz und gar versengt wird. Das letzte hebt Malachias noch besonders hervor, weil die Gerechten gerade darüber geklagt hatten, dass die Bösen Bestand haben. Das Bild von der Stoppel und vom Versengen veranlasst den Propheten, die Bösen noch ferner mit einem Baume zu vergleichen, der von der Flamme ergriffen wird, vergl. Is. V, 24. Abd. 18. Am. II, 9. — Die Vulgata beginnt mit diesem Verse ein neues Capitel; ebenso die Polyglotten und viele hebräische Codices; Andere lassen einen grössern Raum.

v. 2. Das Schicksal der Gerechten gegenüber jenem der Sünder am Tage des Herrn. Die „Sonne" gegenüber dem „Feuer", Vers 1; also im bildlichen Sinne wie dieses. Die Sonne der Gerechtigkeit geht auf, d. h. die Gerechtigkeit tritt mit ihren Segnungen hervor wie die Sonne. Die Gerechtigkeit wird personificirt; so lange ihre Segnungen nicht sichtbar werden, wie es zur Stunde, da Malachias redete, der Fall war, gleicht sie der Sonne, die noch nicht aufgegangen ist. Wenn ihre beseligenden Folgen sichtbar werden, wird sie zur aufgehenden, leuchtenden Sonne. Es liegt in der Natur der Sonne, zu leuchten, und ebenso in der Natur der Gerechtigkeit, zu beseligen. Das Licht der Sonne kann verdunkelt, die Gerechtigkeit im Ausstrahlen ihrer Segnungen gehindert werden, aber nicht für immer. Wie für die Sonne der Morgen nothwendig anbricht, so auch für die Gerechtigkeit. Nach einem ewigen Gesetze kommt für sie der Tag, wo dem Ausstrahlen ihrer Segnungen nichts mehr im Wege steht. Das ist der Tag des Herrn. Da strahlet auf die Gerechtigkeit, da brechen die Hüllen, die Finsternisse der Nacht weichen, und sie glänzt belebend und segnend wie die Sonne und Heil träufelnd von ihren Flügeln. Die Ungerechtigkeit ist ein Feuer, die Gerechtigkeit eine Sonne; am Tage

des Herrn werden Beide in ihren Wirkungen offenbar; die Ungerechtigkeit frisst die Ihrigen auf wie Flamme die Stoppel, die Gerechtigkeit erfreut und beglückt die Ihrigen, wie die aufgehende Sonne die Herzen der Menschen. Umbreit hält den Tag des Herrn selbst für diese Sonne der Gerechtigkeit: „Der Prophet schliesst seine Weissagung mit der Beschreibung jenes Tages, der ein verzehrendes Feuer den Bösen, eine aufgehende Sonne den Guten sein werde," und er bemerkt zu dieser gedankenlos hingeworfenen Phrase gar noch: „Die Sonne der Gerechtigkeit, die den Gottesfürchtigen aufgeht, scheint hier so klar, dass man nicht einsieht, wie man den deutlichen Sinn des Verses so oft habe verdunkeln und verfehlen können." Die meisten ältern Erklärer beziehen den Ausdruck: „Sonne der Gerechtigkeit" auf Jesus Christus, aber mit Unrecht; der Prophet redet von der subjektiven Gerechtigkeit, von den Gerechten, wie zuvor von der subjektiven Ungerechtigkeit, den Gottlosen. Wenn Bade sagt: „Sonne der Gerechtigkeit ist zu erklären wie Geist der Weisheit u. s. w.: der die Weisheit besitzt und sie ertheilt," so ist das falsch. Denn Weisheit gehört zur Natur des Geistes, sie strömt von ihm als etwas ihm Angehöriges aus, daher Geist der Weisheit = weiser Geist, daher wir ebenso von einer Weisheit des Geistes, wie von einem Geiste der Weisheit sprechen können. Niemand aber wird von einer „gerechten Sonne", oder einer „Gerechtigkeit der Sonne" reden. In „Sonne der Gerechtigkeit" ist Ungleichartiges mit einander verbunden, in „Geist der Weisheit" nicht, dort haben wir ein Bild, hier nicht. Die Sonne hat in poetischer Personification Flügel, wie die Morgenröthe, wie die Winde u. s. w. In ihren Flügeln ist Heilung, d. h. wo sie hinkommt, wird Alles heil, Alles fröhlich und erquickt, eine Kraft, die Alles heilt, strömet von ihr aus. „Ihr werdet hervorgehen u. s. w.," der Prophet bleibt beim Bilde von der Sonne und ihrer heilenden Kraft stehen. Wenn die Sonne aufgeht, verlässt man die Kammer und erfreut und erquickt sich an ihren Strahlen. „Hüpfen wie Kälber," als Zeichen der Fröhlichkeit und Sicherheit. *de armento*, מרבק vergl. Am. VI, 4.

v. 3. Ein Grund ihrer Fröhlichkeit und Sicherheit; die Bösen, vor denen sie sich fürchteten, die sie unterdrückten, werden nicht mehr sein. Es heisst nicht: „Ihr werdet die Bösen

niedertreten," d. i. sie überwinden, sondern ihr tretet auf die Bösen, d. i. auf ihre Asche, da sie nicht mehr sind.

v. 4. Eine einfache und natürliche Folgerung, die sich aus dem eben Gesagten ergibt: Wenn also die Frucht der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit ist: so seid eingedenk des Gesetzes Mosis, so weichet nicht ab von meinen Gebothen, denn ihre Befolgung begleitet Heil und Segen, ihre Uebertretung Verderben. „Gedenket" *sc.* um zu halten. „Horeb," חרב *in Pentateucho est pes montis, ex quo exsurgit vertex Sinai; nam ubicunque est sermo de Mose aut populo, ad pedem montis consistente, occurrit* חרב *ut Exod.* 3, 1. 17, 6. 33, 6 *et saepe in Deuteronomio; ubi autem Deus aut Moses memoratur in cacumine montis, usurpatur* סיני. *Ast hoc discrimen inter Sinai et Choreb aetate nostri Prophetae non attendebatur.* Jahn. — *quam mandavi ei*, d. i. womit ich ihn beauftragt habe, צוה mit dem doppelten Acc.; *ad*, על, indem der Auftrag an das Volk lautete, unser: „für." *praecepta* regiert von *mandavi*, als nähere Bestimmung von *quam*. „Gebothe und Rechte (*praecepta et judicia*, משפט, חק) kommen oft in Verbindung vor, dazu noch *lex* תורה, מצוה, עוד u. s. w., vergl. Ps. XIX, CXIX; die Ausdrücke stehen durchaus synonym, so dass von einer Ausscheidung der einzelnen Wörter nach ihrer spezifischen Bedeutung nicht die Rede sein kann. — Die LXX haben diesen Vers an's Ende versetzt, weil er ihnen einen passenden Schluss zu bilden schien. Die Masorethen schrieben ז in זכרו grösser und verziert, um dem Leser die Wichtigkeit dieser Mahnung an's Herz zu legen.

v. 5. Malachias kommt auf seine erste Verheissung wieder zurück. Die nächste, aber freilich nur äussere Veranlassung dazu gab die Ermahnung Vers 4. Oben III, 1 hatte er betheuert, dass der Tag des Herrn kommen werde, sowie Israel bereitet sei. Hier spricht er von dieser Zubereitung selbst: sie besteht in der Haltung der Gebothe. Oben hatte er gesagt, dass Gott seinen Bothen sende, der die Wege zu seiner Ankunft bereite, hier nennt er einen solchen Bothen, Elias, und bezeichnet speziell die Aufgabe (Vers 6), die er haben werde. Der Text lautet ganz bestimmt: „Elias, der Prophet (הנביא)." Da wir nur Einen Propheten Elias kennen, da er allgemein für den grössten Propheten galt und nicht starb, sondern gegen Himmel fuhr,

desshalb von Gott (wieder) gesendet werden konnte, so hat Malachias eben nur diesen Elias gemeint. Die Verheissung seiner Wiederkunft lag um so näher, da man in ihr zugleich eine Erfüllung jener Verheissung sah, die Gott schon an Moses gerichtet hatte („Einen Propheten werde ich ihnen aufstehen lassen, aus der Mitte ihrer Brüder gleich dir, und meine Worte ihm in den Mund legen," 5 Mos. XVIII, 18, vergl. dazu 15: „Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern gleich mir wird dir der Herr dein Gott aufstehen lassen, auf ihn sollt ihr hören"), und da keine Persönlichkeit war, welche nach ihren Machterweisungen und dem innigen Verhältnisse, in dem sie zu Gott stand, mit Moses grössere Aehnlichkeit hatte, als Elias. In diesem Sinne nahm auch das Alterthum unsern Ausspruch des Propheten. Die LXX haben geradezu Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, und Sir. XLVIII, 10 schliesst sein Lob auf Elias mit den Worten unsers Verses: „der du bestimmt bist (nicht warst, ἀναγραφείς), bei den Strafgerichten der (kommenden) Zeiten zu sänftigen den Zorn des Herrn, zu versöhnen das Herz des Vaters mit dem Sohne und wiederherzustellen die Stämme Jakob's." Im Targum Jonathan's Ben Uziel zu Deut. XXX, 4 heisst es: *Et si fuerint dispersiones vestrae in fines coelorum, inde congregabit vos Sermo Domini per manus Eliae sacerdotis magni et inde adducet vos per manus Messiae regis.* Spätere Zeugnisse sind nicht mehr nothwendig, da die Juden insgesammt den Vers von Elias deuten und ihnen auch die christlichen Erklärer folgen, nur mit dem Unterschiede, dass sie den prophetischen Ausspruch zugleich auch auf Johannes den Täufer beziehen, wie Hieronymus zu Matth. XVII, 11 treffend bemerkt: *Ipse Elias, qui venturus est in secundo salvatoris adventu juxta corporis fidem, nunc per Johannem venit in virtute et spiritu.* Der Grund einer solchen Doppelbeziehung liegt in der Thatsache der zweifachen Ankunft Jesu Christi selbst, welche von den Propheten nicht unterschieden wird. Wir dürfen zwischen der Erwartung des Propheten und der Erfüllung dessen, was er erwartet, unterscheiden; Beide müssen nicht congruent sein; es kann mehr in Erfüllung gehen, als der Prophet sich selbst den Gottesspruch deutet, aber auch weniger und anders. Das ist gewiss, dass Malachias die Ankunft des Elias erwartet, und eben so gewiss ist, dass sich diese

Erwartung in Johannes dem Täufer nach dem Zeugnisse des Neuen Testamentes (Luk. I, 13—17. Matth. XVII, 10—13) im geistigen Sinne erfüllte, also nicht ganz so, wie's dem Propheten selbst vorschwebte. Ob nun diess die ganze Erfüllung sei, oder dieselbe erst noch kommen werde, müssen wir Gott überlassen. Die Kirchenväter sprechen das zweite mit so grosser Uebereinstimmung aus, dass Bellarmin geradezu behauptet, die entgegengesetzte Meinung sei häretisch (*haeresis, vel haeresi proximus error. De Rom. pontif.* l. 3. c. 6). Dieses Urtheil gründet sich freilich zugleich auf die Aussprüche des Neuen Testamentes (Matth. XVII, 3, 11. Offenb. XI, 3), deren Erörterung nicht hieher gehört.

v. 6. „Das Herz zuwenden," d. i. Friede stiften; das „Herz" für „Wille, Neigung", *animi dispositio. convertere,* הֵשִׁיב zurückkehren machen; die Herzen waren getrennt, geschieden, nun kehren sie wieder zu einander zurück. Der Prophet nennt „Vater und Sohn", weil sie insbesondere Ein Herz, Eine Gesinnung haben sollen. Er hebt ferner etwas Spezielles, den innern Frieden heraus für das Allgemeine: „er wird Israel wieder herstellen," er wird's zubereiten für den Herrn. Eintracht und Friede steht hier der Selbstsucht gegenüber; diese war aber, wie wir aus allen Rügen des Propheten sehen, ein Hauptgebrechen der damaligen Zeit. Nicht bloss, dass der häusliche Friede wegen der Ehen mit Ausländerinnen vielfach gestört war, was die neuern Erklärer in der Regel allein betonen, sondern die Familienbande hatten sich als eine naheliegende Folge der Armuth überhaupt gelockert. Jeder sorgte nur zunächst für sich; dadurch entstand eine gegenseitige Gleichgiltigkeit und Kälte, welche in ihren Folgen höchst verderblich war. Zu diesem historischen Momente kommt aber noch ein prophetisches; dieses letztere weiset auf eine grosse Spaltung und innere Erschütterung hin, welche Israel noch treffen werde. Das war auch zur Zeit Jesu Christi in den Partheiungen der verschiedenen Sekten und in dem bittern Hasse, womit sie sich gegenseitig verfolgten, und die das Judenthum zur völligen Ausartung brachten, eingetreten. Den Frieden wieder herzustellen, war Johannes aufgetreten; daher seine Drohungen gegen die Pharisäer, welche die personificirte Selbstsucht waren. Gerade an ihrem Widerspruche scheiterte

seine Aufgabe, und was er abwenden sollte, brach herein: „der Herr kam und schlug mit dem Fluche das Land.“ Zu *anathema*, חרם vergl. Zach. V, 4; 5 Mos. XIII, 16, 17. Ewald fasst das Ganze gut in den Worten zusammen: „Haltet nur die Bedingung, vergesst nicht die Pflicht (Vers 22): den Strebenden wird Jahve selbst durch die Sendung Elia's zu Hilfe kommen, vergl. Vers 1, der den innern Frieden wiederherstelle, damit die Ankunft des Richters zum allgemeinen Heile, nicht zur allgemeinen Verurtheilung und Strafe werde, damit eine neue, bessere Gemeine werden könne.“ *ne veniam et percutiam* = *ne veniens percutiam*, denn kommen wird der Herr, das kann und soll nicht abgewendet werden, aber das zweite, *ne percutiam*. Man hat am ersten Versgliede viel gekünstelt; z. B. Hengstenberg, nach ihm Bade: „Der Vorläufer des Messias soll, was einst des Elias Aufgabe war (Ekkli. XLVIII, 10; falsch), durch seine Predigten und Ermahnungen die Gesinnungen der frommen gläubigen Vorfahren, Abraham's, David's u. s. w. in den zu seiner Zeit lebenden Israeliten wieder erwecken, soll die Nachkommen jener grossen, Gott so wohlgefälligen Altväter mit gleichen Gesinnungen des Glaubens und der Gottesfurcht erfüllen u. s. w.“ Aber was soll da: „er wird das Herz der Väter den Söhnen zuwenden“? Der Prophet würde ja streng genommen gerade das Gegentheil aussagen; denn die Söhne sind bös und auf dem ersten Gliede liegt der Nachdruck, wie man am Mangel der Suff. sieht. Wir haben eine ganz allgemeine Sentenz, keine historische Anspielung.

Alphabetisches Verzeichniss.

Verbesserungen.

Seite	Zeile		lies:
148	12	von unten	» ערות.
248	5	» »	» Objekte.
253	10	» oben	» *novissima plus, quam.*

Im Verlage von **G. Joseph Manz** in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Biblia sacra Vulgatae editionis juxta exemplaria ex typographia apostolica vaticana Romae 1592 et 1593 inter se collata et ad normam correctionum Romanorum exacta auctoritate Summi Pontificis **Pii IX.** ed. Dr. V. Loch. 4 Tomi. 8. (96¼ Bg.) 2 fl. 12 kr. od. 1 Thlr. 10 sgr.

☞ **Die correcteste und billigste Ausgabe!**

Das billigste Brevier!

Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. Pontificis max. jussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII. Auctoritate recognitum, in quo et Festa nova a summis Pontificibus usque ad hunc annum ordinata et approbata, accurate sunt disposita. 12 maj. (66 Bogen auf Velinschreibpapier mit 1 Stahlstich.) 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 20 sgr. In Saffianleder mit gefärbtem Schnitt geb. 3 fl. 36 kr. od. 2 Thlr. 5 sgr. Mit feinem Goldschnitt 4 fl. 18 kr. od. 2 Thlr. 17½ sgr. In Saffianleder mit Kanten und gefärbtem Schnitt als Einlegebrevier geb. 3 fl. 54 kr. od. 2 Thlr. 10 sgr. Mit feinem Goldschnitt 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 22½ sgr.

Evangelia IV, Novi Testamenti. Graeca ad Vulgatam, quam apposuit, accurate recognita orthodoxe explanata, in latinum sermonem conversa edidit A. Liber Baro de **Berlepsch.** Vol. I. Evangelium Matthaei compl. Lex. 8. cart. 6 fl. od. 3 Thlr. 15 sgr.

Gury, S. J., J. P., compendium **theologiae moralis.** Editio in Germania prima ad optimarum editionum fidem accurate impressa. 8. maj. 2 fl. 12 kr. od. 1 Thlr. 10 sgr.

Haneberg, Dr. D., Versuch einer **Geschichte der biblischen Offenbarung** als Einleitung in's alte und neue Testament. 2te Aufl. gr. 8. geh. 4 fl. od. 2 Thlr. 15 sgr.

Höflinger, Chr., **Casus liturgici** ad usum neocuratorum et conferentiarum pastoralium ordine alphabetico propositi et breviter resoluti. 12. geh. 40 kr. od. 12½ sgr.

Manuale decretorum authenticorum sacrae rituum congregationis, quod ex majore Fr. Barthol. a Clantio opere in breviorem commodioremque formam redegit J. A. Eberle. 8. geh. 1 fl. 12 kr. od. 22½ sgr.

Martyrologii Romani Gregorii VIII. jussu editi, Urbani VIII. et Clementis X. auctoritate recogniti ac deinde anno MDCCXLIX. Benedicti XIV. labore et studio aucti et castigati edit. noviss. SS. D. N. Gregorio XVI. Pont. Max. auspice et patrono, in qua Sanctorum et Beatorum extant elogia, pro ordinibus etiam regularibus a sac. rit. congr. ad haec usque




3 2044 069 760 304



